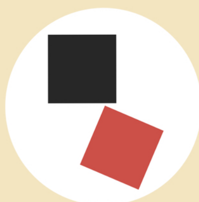
ÉVALD V. ILIÉNKOV

OBRAS ESCOGIDAS

VOLUMEN II



EDICIONES DOSCUADRADOS



Évald Vasílievich Iliénkov (1924 - 1979)

OBRAS ESCOGIDAS

Volumen II

ÉVALD V. ILIÉNKOV

Traducción

VV.AA.

Correcciones

2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados
Diseño interior y maquetación: JMF
Traducciones referenciadas en cada texto
Revisión del texto: 2Cuadrados

Primera edición, 2021

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición: 200 unidades
Enero de 2022

ÍNDICE

V. I. Lenin y los problemas actuales de la lógica dialéctica (1969).

Original: В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики.
Escrito junto a M. M. Rosental, Leningrado, 16-19 de diciembre de 1969.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

La necesidad de un estudio completo y profundo de la dialéctica materialista en sus funciones de lógica y teoría del conocimiento y como paradigma científico actual ha adquirido en nuestros días una especial importancia. De manera evidente, el carácter expresamente dialéctico de los problemas que aparecen en todas las esferas de la realidad social y del conocimiento científico obliga cada vez más a tomar conciencia de que solo la dialéctica marxista-leninista es capaz de constituir el método para dicho conocimiento científico y para la actividad práctica, así como para ayudar al científico a la comprensión teórica de los datos fáctico-experimentales en la resolución de problemas que aparecen en el proceso de investigación científica.

El estudio de la dialéctica como lógica del conocimiento científico es especialmente apremiante en la etapa actual de la batalla ideológica. Es bien sabido lo mucho que especula la filosofía burguesa, en concreto el neopositivismo, con la necesidad de la ciencia actual de una lógica del pensamiento rigurosamente meditada. Se puede decir, sin miedo a caer en la exageración, que precisamente el choque del materialismo y el idealismo en el enfoque de la naturaleza del pensamiento y, consecuentemente, del carácter de la ciencia del pensamiento (es decir, de la

lógica), en los últimos diez años ha constituido uno de los principales campos de batalla de los sistemas filosóficos, una base de operaciones que ante todo se esfuerza el idealismo en arrebatar a la ideología marxista-leninista. La lógica dialéctica estudia ideas y principios para la construcción de una cosmovisión científica; no es solo una ciencia más situada junto a otras, sino el 'espíritu vivo' de todo conocimiento científico. Se entiende así el esfuerzo de la filosofía burguesa por establecer el monopolio relativo al estudio de la 'lógica de la ciencia contemporánea'.

La actualidad de un estudio que desarrolle la lógica desde la posición del materialismo dialéctico, en base a la teoría leninista del reflejo, se deriva de que sólo por esta vía se pueden encontrar refutaciones convincentes a las modernas falsificaciones idealistas de los problemas teórico-epistemológicos y trazar perspectivas reales para un desarrollo fructífero de la ciencia.

La idea de que solo la dialéctica, y más concretamente la dialéctica materialista, puede jugar el rol de lógica del conocimiento científico actual, es el leitmotiv en las obras de Lenin. En la incomprensión de esta 'esencia' de la dialéctica, Lenin ve el principal defecto de la interpretación de la misma hecha por Plejánov, demostrando que la ignorancia del aspecto lógico de la dialéctica conduce precisamente a la reducción a la misma a una 'suma de ejemplos' que corrobora verdades exactas, pero de sobra conocidas. De esta forma, la propia dialéctica pierde su cohesión interna y su cientificidad; y si en las expresiones populares este defecto puede ser incluso tolerable hasta cierto punto, se torna totalmente inadmisible en lo relativo a la exposición científica de la dialéctica.

'Las leyes de la lógica son esencialmente el reflejo de lo objetivo en la conciencia subjetiva humana', anota Lenin. En esta breve fórmula aforística se introduce orgánicamente (que no se liga mecánicamente) un

entendimiento preciso del carácter objetivo de las leyes y categorías de la dialéctica y la exposición de su rol activo en el proceso de desarrollo de conocimientos, su función lógica dentro de la estructura de una cosmovisión científica creadora. Lo objetivo sin lo subjetivo no se puede entender ni, por tanto, expresar correctamente; en esto insiste Lenin constantemente. No se puede demostrar la objetividad de las leyes y categorías de la dialéctica abstrayéndose de la investigación del proceso de conocimiento, de la investigación de la historia del conocimiento y la técnica, del proceso de reflejo del mundo objetivo en la conciencia del hombre. El examen por separado de estos aspectos anula al uno y al otro al mismo tiempo. En la realidad, la objetividad de las leyes y categorías dialécticas no le es dada al ser humano de forma inmediata, como un mapa preparado y presentado a la intuición(al estilo de un conjunto de 'ejemplos'), sino que se revela solo en el tránsito de una largo y trabajoso desarrollo de las ciencias naturales y la técnica, así como de las ciencias y las prácticas sociales. Dicha objetividad penetra en la conciencia humana solo como resultado, como suma, como deducción de la historia del conocimiento del mundo.

Esto es lo principal: si la lógica es una ciencia, y no solo una descripción empírica de ciertos 'procedimientos', 'métodos' y 'reglas' utilizados en la ciencia actual, entonces debe justificar el significado objetivo de sus posiciones y recomendaciones. En otras palabras: está obligada a demostrar que las leyes del pensamiento formuladas por ella no son simples deseos y consejos que puedan o no seguirse, sino formas y leyes dentro de cuyos límites se desarrolla el pensamiento de cualquier teórico, si es que este pensamiento es científico. De otro modo, desaparece cualquier diferencia entre dicho pensamiento científico y los caprichos de la imaginación, es decir, cualquier posibilidad de construir la lógica como una disciplina científica cuyas aspiraciones tengan carácter objetivo,

carácter de verdades científicas que no dependan de la arbitrariedad de tal o cual investigador.

La historia de la filosofía ha mostrado con claridad que cualquier intento de probar el carácter universal y necesario (y, por tanto, obligatorio) de las normas lógicas del pensamiento por otro camino distinto a la teoría marxista-leninista del reflejo está condenado a un estrepitoso fracaso, ya que la objetividad de las formas y leyes lógicas no puede basarse en referencias a la 'naturaleza del pensamiento en sí', a la 'unidad trascendental de la apercepción' o a la 'naturaleza divina de la idea absoluta', regida desde el interior por el pensamiento.

Si las formas y leyes universales del desarrollo del mundo interior (es decir, de todos los procesos naturales e histórico-sociales) no se consideran como una fuente objetiva, como un fundamento objetivo de formas y leyes lógicas, entonces la lógica pierde la base objetiva de sus conclusiones y empieza a parecer solo un producto del 'libre (y completamente arbitrario) juego del pensamiento'. La 'obligatoriedad' de las normas lógicas se convierte en este caso en un simple efecto de la 'buena voluntad' de tales o cuales científicos llegados a un acuerdo, a la 'convención' referente a estos o aquellos 'métodos descriptivos.

Precisamente por esto es tan importante para la lógica y su fundamentación objetiva la teoría del reflejo estudiada por Lenin, situada en la base de toda la historia del conocimiento del universo llevada a cabo por el ser humano.

Si la lógica no se entiende como la ciencia referida a las formas y leyes objetivamente condicionadas del desarrollo del pensamiento, es decir, la ciencia relativa a las formas y leyes reflejadas y que refleja el pensamiento en el desarrollo del mundo interior (naturaleza y sociedad), entonces dicha lógica no es tal en el sentido filosófico de la palabra.

La concepción leninista de la dialéctica señala a estudiarla precisamente como una teoría universal del desarrollo del pensamiento y la realidad objetiva. Y ya que solo el proceso de conocimiento al completo, en su movimiento de la ignorancia al saber, puede diferenciar realmente las categorías y leyes universales (y, por ello, filosóficas) del desarrollo de las particulares – si bien estas son ampliamente operativas en la naturaleza y en la historia de las leyes y formas de su manifestación –, la dialéctica como estudio universal del desarrollo encuentra su forma científica únicamente en el transcurso de un minucioso análisis crítico de toda la historia del conocimiento. Esto tiene un significado relevante en relación a la deducción filosófica de la revolución científico-técnica contemporánea y al intento de los partidos comunistas y obreros por hacer frente al tránsito del capitalismo al socialismo y al comunismo a escala mundial.

Por otro lado, el conocimiento dialéctico-materialista de la naturaleza de la lógica es capaz de librar a la propia lógica del peligro de un renacimiento formalista más unilateral, de un retorno al sistema de esquemas de la 'actividad subjetiva pura', a la simple acumulación de 'procedimientos' técnicos para operar con estructuras simbólicas. Este peligro para la lógica de perder su propio objeto no es una invención; su realidad está demostrada por toda la evolución de la lógica en base a concepciones filosóficas, principalmente aquellas contrarias a la orientación dialéctico-materialista, tomando como referencia el destino que han sufrido estas concepciones dentro de los límites de la filosofía neopositivista.

Si el conocimiento de las formas lógicas (de las categorías y leyes de la lógica como ciencia) no está rigurosamente acompañado por el principio del reflejo, si, en otras palabras, las formas lógicas no se entienden como reflejo en la conciencia del ser humano de leyes objetivamente universales de la realidad, entonces la lógica

inevitablemente pierde la capacidad de diferencias las formas auténticas del pensamiento de las formas del lenguaje, en el que las primeras encuentran sus expresión, lo cual es característico del positivismo actual. Como resultado, tarde o temprano el objeto de investigación de la lógica como ciencia del pensamiento es sustituido por el objeto de otras disciplinas científicas que, aunque importantes, siguen siendo ajenas.

Por esto, y en especial desde nuestro punto de vista, no es casual que la 'lógica de la ciencia' neopositivista se descomponga en multitud de direcciones mal conectadas entre ellas y en 'aspectos' de la investigación, y no resulte en condiciones de enlazarlas dentro de las coordenadas de un único conocimiento teórico. El lugar de la lógica como ciencia del pensamiento lo acaba ocupando el 'análisis del lenguaje', y el aparato de la lógica es sustituido por esquemas de 'operaciones' con términos y símbolos, por un sistema de 'algoritmos' reestructurado en 'opiniones' y reglas de formación de ciertas construcciones simbólicas a partir de otras construcciones simbólicas.

Admitida toda la importancia y actualidad de semejante género de investigaciones, condicionadas por el hecho de que el pensamiento científico se expresa efectivamente en un lenguaje especial y por tanto está ligado a sus exigencias y restricciones, es necesario sin embargo decir que, cuando en ellas se empieza a ver una tarea principal (por no decir única) para la lógica, entonces, entendida de esta forma, deja la lógica de ser una ciencia del pensamiento y simple y llanamente pierde su objeto. Discutiendo sobre las premisas neopositivistas en la física, A. Einstein escribía: 'Los libros de física están llenos de fórmulas matemáticas; pero, en su origen, cada teoría física se compone de pensamientos e ideas, no de fórmulas'. Desarrollando este supuesto, el físico demostraba que el movimiento de 'pensamientos' e 'ideas' se realiza precisamente dentro de

aquellas formas que desde hace mucho tiempo la filosofía denomina como 'categorías lógicas'.

El neopositivismo establece dentro del campo del conocimiento el mismo 'movimiento de ideas', en el que (y esto lo reconocen sin problema los grandes naturalistas) precisamente se halla la auténtica esencia del pensamiento científico. Dicho positivismo intenta mostrar la ciencia como una especie de conjunto de 'fórmulas' y 'reglas de procedimiento', y la esencia de los problemas científicos (a cuya luz únicamente tienen sentido estas fórmulas) resulta dentro de su terreno de conocimiento. En contraposición a esto, la lógica dialéctica reconoce precisamente el 'paso de la ignorancia al saber', descubre leyes universales del alcance del pensamiento dentro de la esencia profunda de los objetos que estudia y de esa manera pertrecha metodológicamente a las ciencias particulares. El problema central de la dialéctica, su 'núcleo', según palabras de Lenin, es el problema de la contradicción.

A pesar de las ingenuas y a veces malintencionadas interpretaciones, la dialéctica materialista no es en modo alguno un método que obligue en todas partes y a toda costa a descubrir, fijar y amontonar 'contradicciones', antinomias y paradojas unas sobre otras. Bajo esta interpretación, el propósito fundamental del pensamiento dialéctico en realidad sería demostrar simple y llanamente los propósitos opuestos de la ciencia. Semejante imagen de la dialéctica se encargar de divulgarla entre los lectores, por ejemplo, el famoso enemigo de la filosofía marxista-leninista Sidney Hook. 'Si todo en la naturaleza es contradictorio, y si… el pensamiento correcto es una imagen o reflejo del objeto, -escribe él,- entonces la consecuencia [es decir, la no- contradicción formal – E.I.] será una continua muestra de falsedad o error'. Por lo visto, semejante representación de la lógica dialéctica que no se corresponde con la realidad a veces predispone a ciertos

naturalistas de renombre, especialmente en Occidente, a la desconfianza y posterior hostilidad hacia ella.

Se sabe que la lógica dialéctica nació como validación científica de un método que permite hallar soluciones concretas y racionales de contradicciones que una y otra vez maduran objetivamente durante el proceso de desarrollo de una ciencia. Así que culpar a la dialéctica de un sagaz intento por coleccionar contradicciones y así destruir el armonioso edificio de la ciencia es simplemente absurdo.

A este respecto es importante señalar que fijar clara y precisamente una contradicción significa sencillamente hacer la mitad del trabajo. Verdaderamente, el entendimiento dialéctico de la contradicción comprende también el procedimiento de su resolución dentro de los límites de una representación más concreta, profunda y exacta de la esencia del objeto.

La auténtica resolución teórica de una contradicción que se halle dentro de los límites de una u otra ciencia particular consiste simplemente en el descubrimiento de la transformación de dos contrarios en sus respectivos opuestos. 'La representación común de la dialéctica –señala Lenin,- toma la diferencia y la contradicción, pero no el tránsito de la una a la otra, y esto es lo más importante'- puesto que 'los conocimientos no son fijos, sino que son, en sí, en su naturaleza, cambio'.

Solo mediante el conocimiento de esta categoría fundamental de la lógica se orienta el pensamiento científico hacia la representación de la 'dialéctica de las cosas en sí, de la naturaleza en sí, de la transformación en sí de los fenómenos', hacia su reproducción teórica dentro de una 'lógica de conocimientos' enmarcada en la dialéctica de estos conocimientos.

En el caso contrario, el pensamiento se estanca en una fijación simple y superficial de definiciones teóricas contrapuestas y resulta impotente para encontrar una

solución concreta a las contradicciones que aparecen, lo que tarde o temprano conduce a la destrucción, a la 'descomposición' de la teoría, y a veces a la capitulación de la concepción o el enfoque científico ante la dificultad surgida.

Un claro ejemplo de esto es la historia de la economía política burguesa, cuando se metió en un atolladero al intentar resolver las antinomias de la teoría del valor del trabajo. Es evidente que para la ciencia burguesa estas antinomias permanecen a día de hoy irresueltas e irresolubles; la única salida que pudo encontrar a dichas antinomias el pensamiento burgués fue la renuncia a la propia comprensión del valor.

Por otro lado, la dialéctica ha demostrado de forma clara toda su fuerza precisamente en este punto fatídico para la ciencia burguesa. Solo Marx, empleando conscientemente la lógica dialéctica, pudo rescatar la herencia teórica de la tesis clásica del valor del trabajo y desarrollar sus núcleos racionales en su rigurosamente sistemática teoría del valor y la plusvalía.

Los economistas burgueses previos a Marx presentaban la antinomia que se encuentra en los cálculos teóricos del valor como una categoría universal de la economía comercial capitalista. Manifestaban que la ley del valor, como ley de intercambio de equivalentes, no contradice directamente a la ley del crecimiento del valor en la forma de capital (o al concepto del capital como 'valor autoengendrado'). Desde el punto de vista formal, la contradicción en los cálculos esenciales era evidente: si la ley del valor es la ley superior e incuestionable de las relaciones de mercado, entonces el capital que continuamente incrementa su beneficio se convierte en un fenómeno 'fuera de la ley', y por tanto, impensable e imposible. De aquí surge el problema que Marx formuló de la siguiente manera: 'Nuestro propietario del dinero, el cual se nos aparece de momento solo como embrión del

capitalista, debe comprar mercancías por su valor, venderlas por su valor y, aun así, extraer al final de este proceso más valor del que él mismo introdujo al principio… Estas son las condiciones del problema'.

La solución del problema solo puede ser hallada bajo la condición de que 'nuestro poseedor del dinero… tenga la fortuna de lanzar dentro de los límites de la esfera de la circulación, es decir, al mercado, una mercancía cuyo propio valor de uso posea la capacidad de ser él mismo fuente de valor'.

De esta forma, para resolver dicha contradicción lógica en la que tropezó la economía política burguesa, el teórico debe demostrar en el movimiento de la propia realidad económica esta 'original mercancía' que transforma un hecho 'teóricamente inconcebible' (y, por tanto, 'contradictorio') en un hecho teóricamente comprensible, y además de comprensible, totalmente racional, sin misticismo alguno. '…El dueño del dinero encuentra en el mercado esta mercancía particular: la capacidad de trabajar o fuerza de trabajo'.

Destacaremos que la contradicción teórica ya indicada (al igual que, por otro lado, cualquier otra) no fue resuelta por medio de ningún refinado procedimiento formal. Pero hasta su resolución, la teoría del valor se descomponía en pedazos, en partes y fragmentos incompatibles unos con otros, lo que impedía la posibilidad de comprender científicamente la realidad. Los problemas de esta índole permanecen de esta manera esencialmente irresueltos si en su ayuda no acude la lógica dialéctica, esa misma lógica que con tanta maestría manejaban Marx, Engels y Lenin.

Así, la dialéctica materialista proporciona un método de descubrimiento y resolución de las contradicciones que aparecen en el proceso de desarrollo de una ciencia mediante un análisis riguroso del movimiento de la propia realidad representada por esta teoría. Semejante conclusión

puede extraerse directamente de los ejemplos que ya hemos visto. Y lo mismo sucede en las ciencias naturales.

El movimiento del pensamiento científico en la ciencia natural contemporánea muestra de manera cada vez más evidente una tendencia precisamente hacia el entendimiento en profundidad y hacia la utilización de la dialéctica, lo cual puede comprobarse en las reflexiones de muchos naturalistas de vanguardia. Es importante señalar, también, que incluso en las obras de grandes científicos como Born, Bohr y otros, todavía no posicionados conscientemente en las coordenadas de la dialéctica materialista, es claramente visible la tendencia espontánea hacia la comprensión dialéctico-materialista de los problemas fundamentales de las ciencias naturales.

El entendimiento leninista de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento está orgánicamente ligado a un profundo y concreto historicismo. El principio del historicismo obliga, precisamente, a examinar cada teoría (cada sistema de conocimientos) no única y exclusivamente en simple comparación con el objeto que está representado en dicha teoría, sino también con su significación histórica. Por tanto, cualquier teoría, incluida la teoría de la propia dialéctica, debe indispensablemente estudiarse como una respuesta a aquellas cuestiones que le fueron planteadas por el transcurso del desarrollo histórico del conocimiento y que encontraron en dicha teoría su resolución.

Es necesario destacar esto en relación con los crecientes intentos de desfigurar la perspectiva dialéctico-materialista en lo referente a dicha cuestión. Por ejemplo, el autor del libro publicado hace poco en Múnich 'Sobre la lógica dialéctica', Edward Huber, y su intento por establecer una conclusión relativa a las discusiones sobre la función lógica de la contradicción: 'De todas las divergencias que se dan entre ciertos filósofos soviéticos, hay una evidente: el principio de contradicción [en este

caso, en el sentido de 'prohibición de la contradicción' – E.I.] tiene un significado, y además indiscutible. La contradicción dialéctica es una representación inadecuada de la realidad, es únicamente un medio de representarse los problemas. Por supuesto, esta representación del problema refleja la realidad, en tanto que nosotros de la realidad no sabemos nada excepto que nos propone uno u otro de estos problemas. Si esto es una representación, entonces se trata de una representación que expresa su propia deficiencia'.

Huber no quiere ver que la realidad en sí, objetivamente, puede contener en su propia estructura una contradicción irresuelta (que entra en la conciencia del teórico como un problema). La representación de esta contradicción en los razonamientos es la representación más adecuada (en absoluto 'consciente de su propia deficiencia') y, aunque, sin duda, no es totalmente definitiva, sí exige ella un desarrollo ulterior. Desde el punto de vista de Huber, cualquier representación es 'inadecuada', ya que exige una concreción superior. Huber, por lo visto, se contenta con considerar como 'adecuado' únicamente al proceso de representación absolutamente acabado, y con semejante altanería renuncia a una representación relativamente exacta. De este modo demuestra solo su propia incapacidad de relacionar el concepto de representación con el concepto de contradicción dialéctica, pero atribuye su propia ignorancia a la filosofía marxista para así ofrecer a los lectores una idea desfigurada de las posiciones de dicha filosofía.

Hay que indicar por tanto que la resolución dialéctica de las contradicciones en la ciencia en ningún caso significa el alejamiento de las mismas de la teoría. Al contrario, la teoría precisamente muestra aquella forma concreta en la que se hace efectivo el movimiento, el tránsito recíproco de dos contrarios que se manifiestan.

Sin embargo, cuando el problema está resuelto y la respuesta hallada y formulada, se puede fácilmente caer en la ilusión de que la contradicción dialéctica es una posición débil y temporal del intelecto teórico. En este sentido no se está teniendo en cuenta que, en el aparato formal de la teoría, en el que parece 'olvidarse' el problema real gracias al cual dicho aparato fue construido, dicho problema en sí no está expresado en sus fórmulas, sino que en estas se encuentra expresado solo el procedimiento para su resolución. Por ello es ilícito considerar que el único principio de interpretación relativo al estudio de teorías científicas sea la coherencia lógico-formal, la 'no contradicción'. Este principio, en verdad importante y extraordinariamente fructífero, lo empleamos sin embargo dentro de límites determinados; pues tan pronto como una u otra teoría se analiza solo desde el punto de vista de este principio, ella se sustrae de esta forma del contexto histórico condicionante y se estudia haciendo abstracción precisamente de aquellas contradicciones que en ella se hallan ya anuladas y resueltas.

Esto normalmente conduce al error de que las conclusiones históricamente concretas (y, por tanto, históricamente limitadas), los resultados del desarrollo del pensamiento, son esquemas definitivamente establecidos y absolutos para la resolución de cualquier problema y cuestión, una especie de 'llave maestra' que automáticamente conduce a las soluciones de cualquier problema que trate.

Precisamente el historicismo, orgánicamente inherente a la lógica dialéctica, muestra las ideas fundamentales que conforman la esencia de la ciencia, esto es, traza las líneas de perspectiva del desarrollo que permite al científico evitar el peligro de caer en un estancado dogmatismo. Los clásicos del marxismo-leninismo no sin razón consideraban que la historia del pensamiento, incluida la historia de la filosofía, proporciona las dimensiones para la

valoración de las ideas que aparecen en la ciencia y forman la cultura del pensamiento teórico, el cual garantiza la amplitud y la fundamentación del juicio.

Lenin señalaba infatigablemente la significación de la herencia filosófica clásica para la formación de una cultura dialéctica del pensamiento y llamaba a apoyar a las mejores corrientes de la dialéctica filosófica, críticamente asimiladas por el marxismo. Los innumerables trabajos de Lenin, sobre todo los 'Cuadernos filosóficos', son una brillante muestra de una relación sutilmente crítica y cuidadosa hacia las ideas de sus predecesores filosóficos, hacia su valiosa herencia. Como es sabido, Lenin asignó un rol especial a la asimilación crítico-materialista de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana, proponiendo 'organizar un estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, es decir, desde el punto de vista que Marx empleó de forma práctica en su 'Capital' y en sus trabajos históricos y políticos…'. Esta recomendación de Lenin tiene vigencia en nuestros días, señalando una de las premisas esenciales para el estudio de la lógica dialéctica desde la perspectiva materialista. A este respecto, sin embargo, es importante recordar otra indicación de Lenin subyacente en esta recomendación: la adaptación crítico-materialista de los grandes ejemplos de la dialéctica filosófica previos a Marx solo puede ser exitosamente realizada cuando sea llevada a cabo mediante un registro de experiencias enriquecedoras acumuladas por la humanidad en el transcurso de la lucha económica, política y teórica, cuando mediante la valoración crítica del patrimonio filosófico intervenga la dialéctica objetiva del proceso histórico real, incluyendo el desarrollo de las ciencias naturales y la técnica actuales.

El principio del historicismo en la lógica es una concepción según la cual las categorías lógicas en su forma teórica contemporánea, por su propia coherencia, reproducen (reflejan) el auténtico proceso histórico del

desarrollo del conocimiento y del objeto del conocimiento; solo este principio puede servir como clave para su interpretación. Las categorías lógicas, apuntaba Lenin, no se pueden tomar 'mecánica o arbitrariamente', deben deducirse 'partiendo de aquellas más sencillamente elementales', y esta 'deducción' de las determinaciones lógicas no tiene y no puede tener otro fundamento objetivo más que la historia de su surgimiento, su desarrollo y su utilización'. '…La auténtica historia es la base, el fundamento, el ser al que sigue la conciencia'. De no ser esto así, es inevitable entonces la arbitrariedad subjetiva, la discordancia y, como consecuencia, la completa falta de sistematización.

Se sabe de sobra que la acumulación de conocimiento aislados no conforma una ciencia, que esta se halla solo allí donde los datos empíricos (y los conceptos que los expresan) están integrados en un único sistema. Y si la lógica es una ciencia, entonces ella misma debe dar ejemplo de un desarrollo de sus conocimientos rigurosamente consecuente y objetivamente fundamentado, un ejemplo de la propia lógica de este desarrollo. 'La lógica dialéctica, al contrario que la antigua –escribía Engels,- no se contenta con enumerar y colocar formas del movimiento del pensamiento unas junto a otras sin ninguna conexión… Ella, al contrario, deduce estas formas unas de otras, establece entre ellas una relación de subordinación, no de coordinación, y desarrolla formas más amplias a partir de las inferiores'.

Por esto, la coherencia del desarrollo de los conceptos lógicos que conforman en su conexión y totalidad la teoría de la lógica no es solamente una exigencia formal, no es una cuestión sobre la apariencia externa de la exposición, sino que atañe a la misma esencia del objeto. Lo más importante aquí es que fuera del sistema teórico no puede ser exactamente establecido ni delimitado el contenido de ningún concepto científico; y esto lo saben todas las

ciencias. Por ejemplo, dar una respuesta científica (que no descriptiva) a la pregunta de qué son la renta y el interés, es imposible en economía política si previamente no se han desarrollado los conceptos de valor y plusvalía; de la forma contraria, no es posible comprender científicamente ni una y otro. Y con las categorías lógicas sucede lo mismo: o el orden de desarrollo de sus determinaciones científicas está condicionado por la historia de la formación de la cultura intelectual y refleja la conexión real e históricamente consciente de su origen, o se limita a un amontonamiento inconexo de definiciones 'arbitrariamente tomadas' o 'calculadas mecánicamente'.

Esto debe tenerse presente en relación con la moda extendida en los últimos tiempos por el 'estructuralismo' o 'análisis formal-estructural'. Debido a ciertos éxitos logrados en base al uso de métodos formales-estructurales en algunas ciencias (lingüística, biología, etc.), algunos filósofos han decidido divulgar este procedimiento por todos los campos del conocimiento humano, incluyendo la dialéctica, la cual pretenden 'estructurar'. ¿Es posible elevar el método estructural a lo absoluto? ¿Es posible 'estructurar' la dialéctica?

Recordemos que el método estructural no surgió de repente, sino que experimentó una larga evolución: tras ser engendrado en las entrañas del pensamiento empírico, poco a poco pasó de ser un método aplicado o parcialmente auxiliar a convertirse en autónomo, sobre todo gracias a su estrecho contacto con ciertas ciencias. Es cierto, y esto hay que reconocerlo, que a pesar de todos los cambios en el camino de su evolución, este método nunca ha salido más allá de los límites del análisis de las estructuras por él diseñadas, prescindiendo de la investigación sobre las causas internas de sus cambios y desarrollos. Por ello no es casual que uno de los principios elementales del método estructural sea la contraposición de 'sincronías' y 'diacronías', lo que significa, en esencia, la

negación de uno de los principios fundamentales del conocimiento científico actual: la convergencia de lo lógico y lo histórico, lo que descarta la posibilidad de una construcción científicamente fundamentada de un sistema de categorías dialécticas. Solo por esto, el método estructural, con su fecundo análisis del conocimiento 'establecido', no puede pretender ni el estatus universal y filosófico de método de conocimiento ni tampoco el rol de herramienta o procedimiento para la reestructuración del sistema de categorías de la dialéctica materialista. Todo esto lo atestigua de forma clara el fracasado intento de Godelier, Althusser y otros por 'estructurar' la lógica de *El capital* de Marx. La estructura no es una categoría nueva. Matizar este concepto, ponerlo en relación con otras categorías de la dialéctica, esto es, definirlo como 'escalón', como 'punto de convergencia' del conocimiento, es, sin duda alguna, útil e importante. Pero cambiar toda la coherencia de los conceptos científicos de la dialéctica materialista, todo el sistema de sus definiciones científicas por medio de su adaptación a necesidades particulares del 'análisis estructural' resulta una empresa en verdad frívola.

El método estructural se abstrae conscientemente de todos los hechos enlazados con la historia de la aparición, la formación y la evolución de aquellas 'formaciones estructurales' con las que dicho método trata. Y de esta manera, naturalmente, también de aquellas contradicciones internas inherentes a ellas, las cuales precisamente estimulan el nacimiento, el desarrollo y finalmente la 'muerte' de las citadas estructuras (es decir, el proceso de transformación hacia estructuras más amplias e históricamente ulteriores). No es difícil imaginar el aspecto que tendrá la teoría dialéctica materialista si ésta se reconfigura según los esquemas y modelos del análisis estructural. De esta forma se explica la injustificada ilusión de que algún 'nuevo éxito' cualquiera de la ciencia actual es capaz de 'refutar' toda la experiencia histórica del

conocimiento hasta el momento acumulada (y expresada precisamente en las categorías de la lógica dialéctica).

La tarea de consolidar los lazos entre la filosofía y las ciencias naturales no tiene nada que ver con la adaptación artificial de definiciones y categorías de la dialéctica materialista a uno u otro descubrimiento tomado por separado en las ramas particulares de una ciencia, ni con la 'corrección' apresurada de su aparato en todos aquellos casos en los que este no parezca corresponderse con dicho descubrimiento. Al contrario, la tarea relativa a la generalización de los éxitos de la ciencia actual consiste sobre todo en su análisis crítico desde el punto de vista de la historia del conocimiento en su totalidad, es decir, desde el punto de vista de todo el sistema de categorías dialécticas.

Es necesario desarrollar y matizar las categorías de la dialéctica. Pero esto ya presupone que las categorías lógicas sometidas a matización se comprenden en conexión con la riqueza real de su contenido teórico, mostrado en los trabajos de los auténticos maestros del pensamiento dialéctico: Marx, Engels y Lenin.

Frecuentemente, la filosofía (y no sólo la filosofía) se encarga de 'desarrollar' y 'refutar' las definiciones de las categorías clásicas de la dialéctica sin ni siquiera tomarse la molestia de aclararse a sí misma su propio contenido real, el cual sí que ha adquirido ella en la filosofía marxista-leninista.

Por ejemplo, a veces se dice que el concepto leninista del 'reflejo' parece que 'excluye la actividad del sujeto', que condena a la teoría del conocimiento ala 'contemplación' y al ser humano al rol de espejo pasivo del estado real de los objetos, etc. Así las cosas, no supone un gran esfuerzo demostrar que semejantes reproches están basados en una imagen aproximada, desfigurada y simplemente caricaturizada del contenido del que se compone esta categoría en los trabajo de Lenin y también de Marx y

Engels. En estos casos es necesario 'corregir' no las categorías filosóficas, sino las representaciones que de ellas se hacen en exceso los celosos 'innovadores'. Nunca se deben olvidar las lecciones filosóficas que Lenin dio a estos 'innovadores' en relación con la definición del concepto de materia; con el concepto de 'reflejo' sucede hoy lo mismo.

Sin duda, si el 'reflejo' se entiende sin ninguna relación con la dialéctica materialista, es decir, al estilo del siglo XVIII, entonces sí que resultará un concepto 'anacrónico', 'anticuado'. Pero si se entiende según Lenin, entonces resultarán irremediablemente anticuadas precisamente esas representaciones del conocimiento que pretenden reemplazarlo, por mucho que dichas representaciones se envuelvan en una terminología ultramoderna.

Las categorías lógicas –como materia, reflejo, cantidad y calidad, etc.- no se determinan en absoluto mediante una simple suma (que a veces se presenta como una auténtica conclusión filosófica) de ciertas representaciones acerca de ellas de las que se sirve la ciencia a día de hoy. La cantidad, por ejemplo, en su sentido filosófico no se reduce a aquello que la matemática actual (no solo la antigua) conoce sobre el aspecto cuantitativo de la realidad, puesto que el día de mañana dicha matemática irá más allá de estos límites. Y el ser humano, que no sabe que precisamente se comprende a sí mismo en la filosofía bajo los término de 'cantidad', 'materia', dirá entonces de nuevo que la matemática 'ha excedido los límites de la cantidad', y que la física ha ido más allá de la frontera del concepto de 'materia', y así.

Las categorías lógicas no se definen para nada mediante indicaciones y 'ejemplos', sino sobre todo mediante un arduo y trabajoso camino: el camino de la investigación de la historia del conocimiento desde la perspectiva de la formación y aplicación de estas categorías, concretamente en el proceso de cambio de las definiciones y conceptos científicos concretos y el desarrollo de los nuevos. Las categorías lógicas son precisamente lo estable, lo que se

conserva (invariable), aquello que cristaliza y permanece en el proceso de cambio de todo concepto particular concreto, de todos sus tránsitos y evoluciones, de su formación; precisamente por esto son categorías lógicas. Y precisamente por esta razón no varían tanto ni tan a menudo como las representaciones y los conceptos científicos.

Si en nuestra literatura, dedicada a debatir los problemas de la lógica dialéctica, todavía es manifiesta la ausencia de una sistematización meditada rigurosamente y fundada de manera objetiva (así como la falta de definiciones de cada categoría, las cuales solo dentro y mediante un sistema pueden ser estrictamente determinadas), entonces esta situación empeora gravemente con la afluencia masiva al materialismo dialéctico de una terminología filosóficamente indigerible procedente de campos concretos del conocimiento (matemática, cibernética e incluso radiotécnica). Se entiende por sí solo que esta terminología posee un significado y un sentido mayores dentro de determinadas ramas; sin embargo, los filósofos y especialistas entusiasmados por ella a veces son propensos a universalizar inmediatamente estos conceptos especializados y a atribuirles la significación de categorías filosóficas universales.

Por este camino no se consigue nada excepto la vacía apariencia de 'desarrollo' de las categorías de la dialéctica. Peor aún, demasiado a menudo un término que determina uno u otro concepto científico concreto (o una representación), comienza a expulsar del ámbito científico a ricas categorías lógicas especialmente estudiadas. En la estructura de la misma categoría lógica se empiezan a ver y a comprender solo aquellas definiciones que 'corresponden' a una representación particular y especializada. Así sucede, por ejemplo, con el concepto de 'retroalimentación', que reemplaza en todo momento a la

categoría mucho más concreta en sentido lógico de 'interacción'; y así, en la 'representación' se empieza a ver sobre todo una 'información' o un modelo, y la misma lógica se presenta mediante los conceptos de 'diagramas de bloques', 'operadores' y 'configuradores'. De esta manera no se lleva a cabo en absoluto un enriquecimiento de las viejas categorías a través de nuevas definiciones, sino que, más bien al contrario, se produce un empobrecimiento de su contenido, un reemplazamiento de su sentido completo y concreto por el contenido de un concepto particular.

A este concepto particular se le atribuye un significado en exceso vasto e indeterminado. Como resultado, se contempla el mundo entero a través de los ojos de una u otra rama especializada del conocimiento, en vez de estudiar esta rama y sus conceptos en el contexto de una cosmovisión científica, es decir, dialéctico- materialista. Toda esta apariencia seduce a la 'inteligibilidad', a la proximidad al mundo de las representaciones del técnico o especialista-científico actual, un mundo conformado por una importante, pero sin embargo limitada (y esto tiende a olvidarse) esfera de la actividad, por una esfera de fenómenos.

La lógica dialéctica, sin duda, investiga y debe investigar la experiencia del pensamiento científico contemporáneo, enriqueciéndolo con descubrimientos. Pero esto debe hacerlo precisamente como lógica, permaneciendo como lógica, es decir, desarrollando en base a estos descubrimientos sus propias categorías verídicas, no sustituyendo a estas por conceptos particulares de otras ciencias. Las categorías de la dialéctica, que tienen a sus espaldas una historia de más de dos mil años, son la quintaesencia de toda experiencia grandiosa y, no podemos olvidarnos de esto, dramáticamente contradictoria, acumulada por la sociedad en el proceso de conocimiento y en el proceso de la actividad práctico-subjetiva real. En ellas han encontrado su expresión lógico-filosófica no solo

los éxitos, sino también las lecciones aprendidas de los graves extravíos del conocimiento, dialécticamente relacionados con el progreso hacia adelante; en ellas se encuentran exactamente señalados los puntos de convergencia del camino en los que la verdad, imprudentemente 'empujada' a avanzar, lo cual permite la naturaleza de los objetos, se convierte en un error, conservando todos sus indicios formales de verdad; y estas lecciones son también valiosas. Por eso solo la historia del pensamiento y la técnica, así como de la lucha social, tomada en su desarrollo completo, es capaz de demostrar y defender su objetividad, es decir, en este caso, su significado lógico-universal. Ningún éxito aislado o parcial, por brillante que sea, de las ciencias naturales de hoy en día puede servir de criterio justo para la 'exactitud' de las determinaciones de las categorías lógicas. Cuando se habla de investigar la lógica dialéctica, se tiene en mente el avance coherente y sistemático por el camino en el que hace ya tiempo se desarrolla la filosofía marxista-leninista.

Las piedras angulares de la Lógica con mayúscula llevan largo tiempo sólidamente asentadas en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo. Es más, literalmente cada obra de Marx, Engels y Lenin se puede estudiar como ejemplo de aplicación consciente y meditada de esta lógica para la resolución de problemas teóricos y sociales. La dialéctica ha demostrado de sobra su fuerza 'heurística' en su función de lógica del análisis teórico, de lógica para el estudio desarrollador de la cosmovisión científica.

Por ello no es casualidad que Lenin una y otra vez retorne sobre sus propias reflexiones a propósito de la lógica dialéctica en las obras inmortales de Marx. 'Si Marx no estableció un 'Lógica' (en mayúsculas), -escribía Lenin,- sí que estableció la lógica de *El capital*, y esto es lo que debería utilizarse particularmente en la cuestión que nos atañe. En *El capital* se utiliza en una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del (en una sola

palabra) materialismo, tomado de Hegel y llevado completamente hacia adelante'.

Siguiendo la lógica del desarrollo de conceptos en *El capital*, Lenin llega a una conclusión no menos concreta y categórica: 'Este debe ser el método de estudio de la dialéctica en general (pues la dialéctica de la sociedad burguesa es para Marx un caso particular de la misma dialéctica)'.

Lo dicho por Lenin sobre *El capital* y su rol en el estudio de la lógica dialéctica está completamente relacionado con los trabajos clásicos del propio Lenin, en particular con su análisis del estadio de desarrollo imperialista de la sociedad burguesa como continuación lógica del análisis marxista del capital; dicho análisis posee las mismas virtudes que caracterizan *El capital*. Así, esto supone una teoría universal del pensamiento dialéctico coherente y magistralmente empleada para el desarrollo de una ciencia única. No es simple y llanamente un 'caso particular de la dialéctica en general', sino que es un caso particular en el que aparecen de forma clara justamente los principios universales del pensamiento dialéctico, que estudia críticamente y absorbe toda la cultura de la dialéctica filosófica en su mejor versión.

Con este procedimiento (leninista) solo puede darse un trabajo fructífero a través de la investigación de la auténtica lógica del desarrollo de la cosmovisión científica y mediante la creación de una teoría única del conocimiento científico que se corresponda con el nivel y los problemas de las ciencias naturales actuales y de las ciencias y prácticas sociales. La lógica dialéctica solo puede jugar un rol activo en la transformación comunista del mundo si se entiende y se estudia al igual que Lenin, de forma materialista (esto es, en base a la teoría marxista-leninista del reflejo). Esta es la principal conclusión que se extrae del análisis de la herencia filosófica del gran Lenin.

La idea leninista de la coincidencia entre lógica, teoría del conocimiento y dialéctica (1974).

Original: Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики.
Fuente: *Intelligent materialism,* Haymarket, Chicago, 2018, trad. Evgeni V. Pavlov.
Traducción del inglés al castellano: Louk

La cuestión de la relación entre lógica, teoría del conocimiento y dialéctica preocupó al pensamiento de Lenin a lo largo de todo su estudio de filosofía. Se puede decir, sin temor a exagerar, que este problema permaneció central en todas sus reflexiones específicamente filosóficas: Lenin volvió una y otra vez, formulando cada vez su comprensión y solución de manera más precisa y categórica. Basta simplemente con reproducir las afirmaciones de Lenin que tenían una relación directa con este problema, en el orden en que fueron hechas, para ver claramente la dirección principal del desarrollo de su pensamiento. Hagámoslo.

1)'El tema de la lógica. Para ser comparado con la "epistemología" actual' (*Cuadernos filosóficos,* Madrid, Ayuso, 1974, p.103).

2)'En esta concepción, la lógica coincide con la teoría del conocimiento [cognición]. Se trata, en general, de una cuestión muy importante" (ibíd., p.175).

3)'La lógica es la ciencia de la cognición. Es la teoría del conocimiento [cognición]" (ibíd., p.182).

4) "En general, la introducción a la Sección III ("La idea") de la Parte II de la Lógica ("Lógica Subjetiva")

Volumen V, pp. 236-43 y el correspondiente §§ de la Enciclopedia (§§ 213-15) – son las m e j o r e s exposiciones de dialéctica. Aquí también, la coincidencia, por así decirlo, de la lógica y la epistemología se muestra de una manera notablemente brillante" (ibíd., p.192).

5)'Si Marx no dejó una "Lógica" (con mayúscula), dejó la lógica de *El capital*, y esto debe ser utilizado en su totalidad en esta pregunta. En *El capital*, Marx aplicado a una sola lógica de la ciencia, la dialéctica y la teoría del conocimiento [cognición] del materialismo [no se necesitan tres palabras: es una y la misma cosa] que ha tomado todo lo valioso en Hegel y lo ha desarrollado más allá' (ibíd., p.317).

6)'La dialéctica es la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo. Este es el "aspecto" del asunto (no es "un aspecto" sino la esencia del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención' (ibíd., p.360).

En los pasajes citados anteriormente -todos ellos realizados en el curso de un replanteamiento crítico de las construcciones hegelianas- surgen claramente dos temas. En primer lugar, es el tema de la relación entre la "lógica" y la "epistemología" (tesis 1, 2 y 3), y en segundo lugar, es la comprensión de la dialéctica como ciencia la que trata de encontrar la solución científico-teórica para los problemas que tradicionalmente se han separado de ella en forma de "lógica" y "teoría del conocimiento" (tesis 4, 5 y 6). Estos dos temas interrelacionados y conectados internamente son claramente visibles a lo largo de todo el texto de los *Cuadernos filosóficos*; por supuesto, los pasajes citados sólo representan esquemáticamente el desarrollo de los pensamientos de Lenin, y es muy importante reconstruir aquellas ideas que llenan los vacíos entre las fórmulas-tesis y articulan la línea ininterrumpida que conduce al surgimiento de las fórmulas finales (la dialéctica es la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo

contemporáneo); no necesitamos tres palabras, y tres ciencias diferentes -'son las mismas'; y esto no es un 'aspecto' de la materia, sino su esencia).

La reconstrucción de las ideas que permitieron a Lenin formular su posición de manera tan categórica es muy importante porque en nuestra literatura sobre el tema aún no se ha establecido una interpretación uniforme. A la luz de esta situación, es necesario entender que la propuesta sobre la identidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento no es una observación accidental, sino una conclusión necesaria que resume el enorme trabajo crítico que Lenin ha realizado en relación con los puntos de vista tanto clásicos como contemporáneos sobre la lógica, la teoría del conocimiento y la dialéctica.

Aunque el tema inmediato del análisis crítico, documentado en los *Cuadernos Filosóficos*, es ante todo la concepción de Hegel, sería erróneo ver en ellos sólo un comentario crítico sobre las obras de Hegel. Lenin estaba interesado, obviamente, no en Hegel como tal, sino en el contenido real del problema que es relevante actualmente. En otras palabras, en la forma del análisis crítico de la concepción de Hegel, Lenin consideró la situación filosófica contemporánea, comparó y evaluó los métodos de plantear y resolver sus problemas más importantes. Es perfectamente natural que el problema de la cognición pase a primer plano, o más precisamente, el problema de la cognición científica en torno a la cual, cuanto más lejos de ella, más claramente gira todo el pensamiento filosófico de finales del siglo XIX y principios del XX. Es por eso que la primera nota que toca el tema que nos interesa articula esa orientación intencional -'comparar con la "epistemología" contemporánea' - a la luz de la cual Lenin leyó las páginas de Hegel dedicadas a la pregunta: ¿cuál es el estatus de la lógica como ciencia?

Las comillas alrededor de la palabra 'epistemología' no son accidentales aquí. La explicación se encuentra en el

hecho de que una serie de viejos problemas filosóficos se han unido recientemente en una nueva ciencia filosófica (y es irrelevante si se presenta como la única forma moderna de filosofía científica o sólo como una de las secciones de la filosofía). La palabra misma -'epistemo/logía' ('teoría de la cognición') - sólo entró en uso general a finales del siglo XIX, precisamente como designación de una ciencia especial que no fue señalada como tal en los sistemas clásicos, no sólo en una ciencia especial sino incluso en una sección especial. Sin embargo, sería ridículo afirmar que la cognición en general y la cognición científica en particular se convirtieron en objeto de atención especial sólo con la aparición de la 'epistemología'.

La constitución de la epistemología en una ciencia especial estuvo histórica y esencialmente relacionada con la amplia difusión del neokantismo, que en el último tercio del siglo XIX se convirtió en una de las escuelas de pensamiento filosófico más influyentes de la Europa burguesa y se convirtió en la escuela oficialmente reconocida de filosofía docente de las universidades, primero en Alemania y luego en todos los lugares desde los que los estudiantes tradicionalmente acudían a las universidades alemanas para estudiar, con la esperanza de aprender allí una filosofía profesional seria. El neokantismo debió su expansión también a la reputación tradicional de Alemania como lugar de nacimiento de Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

La característica peculiar del neokantismo no era, por supuesto, el descubrimiento del problema de la cognición como problema filosófico central, sino la forma específica de plantear ese problema que, a pesar de los desacuerdos entre las distintas versiones de las escuelas, podía formularse de la siguiente manera:

> La enseñanza sobre el conocimiento que determina las condiciones de posibilidad del conocimiento que indudablemente existe y en relación a estas

condiciones establece las limitaciones del conocimiento posible y más allá del cual se abre el dominio de opiniones igualmente indemostrables, se llama teoría del conocimiento o epistemología... Por supuesto, la teoría del conocimiento puede plantear tareas adicionales para sí misma, además de las ya mencionadas. Pero si quiere ser una ciencia significativa, entonces debe tratar en primer lugar de investigar la cuestión de la existencia o no existencia de los límites del conocimiento... (*Lógica como parte de la teoría del conocimiento,* Petrogrado, 1923, p.23).

El neokantiano ruso A.I. Vvedensky, que proporcionó esta definición de "epistemología", formula de manera precisa y clara la definición de la ciencia que es "usualmente designada" con este término en la literatura de la escuela neokantiana y de todas aquellas escuelas que aparecieron como resultado de su influencia predominante. Se pueden citar decenas de formulaciones análogas que pertenecen a los clásicos del neokantismo: Rickert, Wundt, Cassirer, Windelband, así como a los representantes de sus escuelas "afiliadas" (por ejemplo, Schuppe, Vaihinger, etc.). A pesar de todas las diferencias y matices, la comprensión de la tarea especial de la teoría de la cognición (gracias a la cual la teoría de la cognición puede ser constituida como una teoría especial, una ciencia especial) permanece invariable en sus puntos principales subrayados por Vvedensky. Esta tarea se encuentra en el establecimiento de los "límites de la cognición", aquellas fronteras que el conocimiento no puede cruzar bajo ninguna condición, independientemente del nivel de desarrollo de las capacidades cognitivas del ser humano y de la humanidad, la tecnología de la investigación científica y la tecnología experimental. Los "límites de la cognición" separan la esfera de lo principalmente cognoscible de la esfera de lo principalmente incognoscible; no están planteados por la naturaleza limitada de la experiencia humana en el tiempo

y en el espacio (en tal caso, la ampliación de la esfera de la experiencia también ampliaría los "límites" de la cognición y los convertiría en los límites entre lo conocido y lo aún no conocido, lo cual es en principio cognoscible), sino exclusivamente por las peculiaridades específicas de la propia "capacidad de cognición", las "formas" específicas de esta capacidad, es decir, actividad que procesa los estados constantemente cambiantes del sujeto en 'experiencia' - en representaciones fijas y en el sistema de representaciones conectadas (en conceptos) - en 'conocimiento'.

Esta delimitación entre lo cognoscible (inmanente) y lo incognoscible' (trascendente) fue histórica y esencialmente el único motivo para separar la 'teoría del conocimiento' en una ciencia especial, a diferencia de la 'metafísica' y la 'ontología'. Si esta delimitación, hecha en su forma clásica por Kant, es rechazada, entonces cualquier necesidad de convertir la 'epistemología' en una ciencia especial desaparece, puesto que ya no hay ningún tema que pueda ser estudiado separadamente de la 'metafísica' (nuevamente tomada en el sentido específicamente kantiano de la palabra).

El mismo A.I. Vvedensky entiende muy bien esta circunstancia, conectando específicamente el nacimiento de la "epistemología" con la comprensión kantiana de la "metafísica" como la "ciencia del ser verdadero, y por lo tanto de las cosas trascendentes", es decir, la ciencia del ser que se piensa en la forma que tiene en sí misma, independientemente de "cómo es conocida por nosotros o cómo es representada por nosotros". Según Kant y toda la tradición kantiana, la cognición de este tipo es absolutamente imposible y con respecto a las cosas en sí mismas (es decir, el mundo de las cosas que existen fuera de la conciencia e independientemente de ella) la humanidad puede usar para siempre sólo la fe. La 'metafísica' es imposible como ciencia. O, por el contrario,

la "ciencia" no tiene derecho a reivindicar ningún significado "metafísico" para sus propuestas, a reivindicar el papel de la "metafísica". La ciencia debe limitarse humildemente a la descripción del mundo fenoménico, es decir, del mundo tal como aparece en la conciencia humana como resultado de la refracción de los impulsos externos a través del prisma de los órganos del sentido y de las formas (esquemas) a priori de la actividad de la comprensión.

En otras palabras, la comprensión kantiana de la metafísica presupone que toda la ciencia humana fue, es y será siempre sólo la descripción ordenada y sistematizada de los fenómenos que tienen lugar sólo en nuestra propia experiencia, y que cualquier afirmación de la ciencia debe interpretarse como una afirmación sobre lo que ocurre en la esfera de la experiencia, en la esfera de las ideas y los conceptos. Mientras la ciencia ('conocimiento') interprete sus afirmaciones de esta manera, sigue siendo una 'ciencia'; tan pronto como se atreve a afirmar (o negar) algo sobre el mundo de las 'cosas en sí mismas', inmediatamente deja de ser ciencia y se convierte en metafísica. Estamos hablando, por supuesto, no sólo de temas tales como "Dios", "inmortalidad del alma" o "libertad de voluntad", sino de cualquier noción de ciencia natural y ciencia social contemporáneas, ya sea un átomo o un electrón, un tipo, valor o clase química o biológica, capital o formación socioeconómica... Lo mismo se aplica a conceptos tales como causalidad y cantidad, regularidad y probabilidad, parte y todo, etc., se aplica a cualquier concepto que forme parte de la pericia científica. Por lo tanto, la metafísica en el entendimiento kantiano no es una ciencia especial y separada que, a diferencia de las ciencias "particulares", se ocupa sólo de los "principios del ser" generales y universales. La metafísica es lo mismo que la física, o la química, o la economía política, que se entiende que contienen conocimiento sobre "las cosas en sí mismas",

conocimiento sobre la realidad fuera de la conciencia humana y la humanidad.

En este sentido, los conceptos y las leyes de la física no difieren en modo alguno de los conceptos y las leyes de la "lógica". Ambas son igualmente formas y leyes de conexión entre `fenómenos', es decir, `cosas' tal como nos son dadas en nuestra propia conciencia, en el curso de su cognición, percepción y comprensión. Las formas y leyes lógicas pueden diferir de las leyes físicas sólo en el grado de similitud, sólo cuantitativamente y en ningún caso en la materia objeto de estudio de la que se deduzcan. Esto es algo que cualquier kantiano consistente entiende y acepta, a diferencia de un "ecléctico" que interpreta las "leyes lógicas" como "leyes específicas del pensamiento", y las leyes de la física - como esquemas generales de conexión entre las cosas fuera de la conciencia, fuera del pensamiento.

Cualquier kantiano entiende que las formas y leyes "lógicas" pueden ser identificadas y formuladas sólo en el curso del estudio del pensamiento científico real, como aquellos esquemas y reglas que se aplicarían igualmente al pensamiento de un físico, al pensamiento de un químico, al pensamiento de un economista, porque no hay un pensamiento en general que no sea ni el primero, ni el segundo, ni el tercer tipo de pensamiento, que se llevaría a cabo antes, fuera o independientemente de la totalidad de sus propias "manifestaciones". Tal noción de pensamiento como sujeto de la lógica sería totalmente metafísica: el pensamiento sería entonces la siguiente "cosa en sí misma", un pensamiento que existe y puede ser pensado fuera de aquellas formas en las que se presenta como un fenómeno....

Pero el pensamiento del físico profesional se realiza ("se manifiesta") en forma de teoría física, y por lo tanto en las "formas y leyes del pensamiento" del físico se manifiestan las formas y leyes (esquemas y reglas) de los

fenómenos que son conocidos y cognoscibles en física. Las leyes que obedece realmente la actividad intelectual del físico incluyen la ley de conservación de la energía, la ley de Ohm, y las ecuaciones de Maxwell y la fórmula $E = mc^2$. Lo mismo ocurre con la química, la biología y cualquier otra rama del conocimiento. En este sentido, las formas y leyes "lógicas" no son en absoluto diferentes y no pueden ser diferentes de las nociones y leyes de la física, sino que también son esquemas de análisis y síntesis de fenómenos, dados al ser humano en la "experiencia": en la intuición, en la representación, en el experimento. Por lo tanto, las formas y reglas "lógicas" pueden discernirse y entenderse sólo como formas y esquemas generales (universales) que permanecen invariables en cualquier esfera de los fenómenos; en otras palabras, las formas y leyes son comunes a los mundos físico, químico, biológico y económico, o al "mundo pensable en general", a ese mismo "mundo" que constituye la materia subjetiva de la investigación y el pensamiento del físico, químico, biólogo, economista, y así sucesivamente.

Ningún kantiano (o humeano, o berkelyeano, o machiano) duda de que estas "formas y leyes del pensamiento" no son más que otro nombre para las formas y leyes del "mundo en sí", y puesto que la filosofía nunca disputó este hecho, nadie tuvo ninguna duda al respecto. Las formas y esquemas lógicos (es decir, universales) de la actividad del pensamiento (conciencia teórica) se dan a un lógico sólo como formas y esquemas del mundo pensable -conocido y cognoscible- o, en otras palabras, el mundo tal como lo describe la ciencia. En este sentido, la expresión "principios generales de cognición" es plenamente equivalente a la expresión "principio general del mundo". Ni Kant ni ninguno de sus consecuentes seguidores cuestionaron jamás este axioma.

Por eso ningún filósofo tuvo nunca la estúpida idea de construir dos ciencias al lado de la otra: una presentaría los

principios para la cognición del mundo, otra los principios de la ciencia del mundo conocidos por ella. Para cualquier kantiano, y ante todo para el propio Kant, es obvio que no puede haber dos ciencias y que se trata de una misma ciencia; tanto en la materia (una y la misma) como en el contenido de los conceptos que la expresan (los mismos que Kant considera en su "lógica trascendental": categorías de calidad, cantidad, necesidad, sustancia, causalidad, etc.). Tomadas como principios de juicios con significado objetivo, como esquemas de síntesis de representaciones en la cognición científica, las categorías aparecen como formas de organización de los datos empíricos en el cuadro científico del mundo.

Para Kant, estos son exactamente los `principios de la cognición', o, más precisamente, de la cognición teórica, los esquemas universales de conexión de las representaciones en el cuadro científico del mundo.

Tomada en sí misma, esta visión de las categorías no contiene nada específicamente kantiano o idealista - es simplemente una comprensión claramente expresada del papel activo de las categorías universales (y, más ampliamente, de los conflictos en general) en el proceso de cognición, en el proceso de construcción de la imagen científica del mundo, en el proceso de construcción de la cosmovisión científica.

Y este momento en la comprensión kantiana de las categorías no fue desestimado por nadie, ni Fichte, ni Hegel, ni Feuerbach, ni Marx.

Lo que es específico para Kant es algo diferente: es la negación principal y categórica de cualquier posibilidad de construir la cosmovisión científica completa o, lo que es lo mismo, la negación de que la ciencia (la totalidad de las ciencias) es capaz de desempeñar el papel de la cosmovisión, realizando la función de la cosmovisión.

Esta tendencia del pensamiento de Kant fue retomada por el neokantismo, que desarrolló de diversas formas la

idea de que la ciencia (la totalidad de las ciencias naturales y sociales) nunca, bajo ninguna circunstancia, independientemente del nivel de desarrollo de la tecnología de observación y experimentación, será capaz de crear una "imagen del mundo" que satisfaga sus propios principios y, en primer lugar, el principio más elevado de cualquier "unidad de los fenómenos en la conciencia": el principio de la prohibición de las contradicciones en las definiciones.

Los mismos "principios de cognición" que son las "condiciones de posibilidad" de cualquier síntesis científica de representaciones en un concepto, un juicio y un silogismo -una categoría- resultan ser al mismo tiempo las condiciones de imposibilidad de alcanzar la síntesis completa de todas las representaciones científicas como parte de una "imagen del mundo" interconectada, unificada y no contradictoria. Y en el lenguaje del neokantismo significa lo siguiente: una visión del mundo construida sobre principios científicos (o simplemente, una "visión del mundo científico") es en principio imposible. En cualquier "cosmovisión científica" - y no accidentalmente, o por falta de información, sino debido a la necesidad contenida en la naturaleza misma del pensamiento, necesidad expresada en los esquemas categóricos - siempre hay grietas de contradicciones, rompiendo la "cosmovisión entera" en pedazos que no se pueden volver a unir sin violar flagrantemente el más alto principio de "todos los juicios analíticos" - el principio de no contradicción, la prohibición de las contradicciones en las determinaciones científicas conectadas en la "unidad de conceptos".

Conectar, unir los fragmentos dispares de una "imagen científica del mundo" en una unidad superior (es decir, en una "cosmovisión") sólo es posible de una manera: violando en todos los puntos de la "síntesis" los principios más elevados del pensamiento o, lo que es lo mismo,

creando otros principios -no científicos- de tesis de síntesis necesarios para unir las representaciones en un todo conectado. Estos sistemas no obedecerán a la prohibición de la contradicción, y esta prohibición máxima ya no servirá como criterio para permitir o desestimar la "síntesis".

¿Qué tipo de principios son estos, si están fuera del control de los esquemas lógicos de la actividad de la cognición, de las categorías de "analítica trascendental" y "lógica trascendental"? Son los principios de la fe, los postulados científicamente mejorables e irrefutables, los axiomas, los aceptados exclusivamente de acuerdo con la inclinación irracional, la simpatía, el sentimiento de conciencia, etc.

Con la ayuda de estos postulados, que no están sujetos al dominio de la ciencia, se puede unir una imagen unificada y conectada del mundo, una cosmovisión. Sin aceptar estos principios, una cosmovisión se rompe en pedazos, en fragmentos contradictorios o se arma con la ayuda de lo obvio u oculto de la visión superficial, crímenes contra los más altos principios lógicos: el principio de no contradicción y el principio de identidad.

Y porque la unidad de la cosmovisión siempre ha sido, es y será la necesidad constante de cualquier ser pensante, esta cosmovisión se ve forzada a combinar en sí misma los principios de la cognición científica con los postulados irracionales de la fe, ya sean religiosos o puramente morales, estéticos o de otro tipo -aquí se puede elegir de acuerdo con el gusto de cada uno (siempre y cuando la fe elegida sea científicamente mejorable y científicamente irrefutable). Sólo esa "fe" es capaz de conectar los fragmentos de conocimiento en una imagen unificada en la que todos los intentos de hacerlo utilizando los medios científicos estaban condenados al fracaso (debido a la violación de la prohibición de la contradicción).

De aquí se deriva un eslogan específicamente kantiano de la unidad de la ciencia y la fe, principios lógicos para construir una imagen científica del mundo y posiciones irracionales (lógicamente mejorables e irrefutables) que compensan la impotencia orgánica del intelecto frente a una síntesis superior del conocimiento.

Sin tener en cuenta este motivo específico que es central para todo el kantismo, es imposible entender el significado de la fórmula kantiana de la cuestión de la relación entre lógica y teoría de la cognición ('epistemología'), la misma formulación que Lenin tenía en mente cuando escribió: *Tema de la lógica*. Compárese con la "epistemología" contemporánea".

La lógica como tal es interpretada por todos los kantianos como una "parte de la teoría de la cognición" (como Vvedensky llama a su tratado). A veces esta "parte" tiene un papel importante y la "parte" consume el "todo" (por ejemplo, en Cohen y Natorp, Cassirer y Rickert, Vvedensky y Chelpanov); a veces asume un papel más humilde, subordinado a otras "partes", pero siempre desempeña el papel de una "parte". Los límites de la "teoría de la cognición" son siempre más amplios, pues su tarea es más amplia, porque la comprensión no es la única, aunque sea la más importante, capacidad que procesa el material de los sentidos, las percepciones y las representaciones en forma de conocimiento, en conceptos y en el sistema de conceptos, en ciencia. Por lo tanto, la "lógica" en la interpretación kantiana nunca cubre todo el campo del problema de la "teoría de la cognición" -más allá de sus límites se encuentran los procesos que se llevan a cabo por otras capacidades: percepción, intuición, memoria, imaginación y muchas más. Como parte de la lógica de la "teoría de la cognición", como teoría del conocimiento discursivo, moviéndose en determinaciones estrictas y de acuerdo estricto con reglas que son claramente entendidas y estrictamente formuladas, resuelve el problema principal

de la "teoría del conocimiento" sólo parcialmente, sólo a través del análisis de su propia materia, estrictamente separada de todo el complejo de las "capacidades cognitivas" de la materia en cuestión.

Sin embargo, en este caso la tarea principal de la `teoría de la cognición' sigue siendo también la tarea más elevada de la lógica. Y esta tarea, específicamente entendida en términos lógicos, sigue siendo la misma: establecer los límites del conocimiento, descifrar la limitación interna de las posibilidades de pensar en el curso de la construcción de la "cosmovisión". Así es como Vvedensky formula esta tarea:

> Del significado que la lógica tiene para la filosofía -precisamente como parte de la teoría de la cognición- se deduce que la lógica debe ser presentada en la enseñanza de tal manera que haga que la lógica nos conduzca a la importante cuestión de la teoría de la cognición, es decir, como parte de la teoría del conocimiento (ibíd., p.40).

Esta importante cuestión de la teoría del conocimiento -y no debemos olvidar esto ni siquiera por un segundo- para todos los kantianos consiste en establecer un límite eternamente intransitable entre lo cognoscible y lo incognoscible, limitando la esfera de lo cognoscible a lo inmanente únicamente, más allá del cual comienza lo trascendente (esfera), es decir, aquello que está por siempre cerrado al estudio científico, el mundo de las "cosas en sí". Por lo tanto, la lógica y sus principios son aplicables única y exclusivamente dentro de los límites del mundo, tal como se representa dentro de nuestra propia conciencia (individual y colectiva).

La cognición del mundo real de las `cosas en sí' no tiene nada que ver con la lógica así como con ninguna otra capacidad cognitiva -la lógica es aplicable sólo a las cosas ya conocidas (ya sea con o sin su participación), es decir, a los fenómenos mentales de la cultura humana. Su tarea

especial es el análisis estricto de las formas de conciencia ya adquiridas, es decir, su disolución en elementos simples, expresados en términos estrictamente definidos, y la operación opuesta -síntesis y conexión de estos elementos simples en sistemas complejos de determinaciones (conceptos, sistemas de conceptos, teorías) nuevamente de acuerdo con las reglas estrictamente establecidas de dicha "síntesis".

Lógica como la teoría del pensamiento discursivo demuestra el hecho de que el verdadero pensamiento discursivo en ninguna parte, en ningún momento, bajo ninguna circunstancia o en ningún intento es capaz de llevar la cognición más allá de los límites de la conciencia ya existente, ya disponible, para cruzar la frontera que separa el "mundo fenoménico" y el mundo de las "cosas en sí". Si el pensamiento es `lógico', entonces no puede, y no tiene el derecho de, tocar la "cosa en sí".

En otras palabras, el "pensamiento" (como sujeto de la lógica) incluso dentro de los "límites de la cognición", establecidos por la teoría de la cognición en general, tiene un ámbito de aplicación limitado, dentro de cuyos límites las reglas de la lógica son estrictamente obligatorias.

Pero en relación con las formas de percepción como tales, las sensaciones, las representaciones, los fantasmas de la conciencia mitológica, incluyendo las ideas de Dios, la inmortalidad del alma, etc., las leyes y las reglas de la lógica son inaplicables. Por supuesto, sirven y deben servir como un tamiz que impide que todas estas formas de conciencia entren en el conocimiento científico como conceptos científicos. Pero eso es todo. Ya sea que estas formas sean "en sí mismas" correctas, ya sea que desempeñen un papel positivo o negativo como parte de la cultura espiritual (como parte de toda una "cosmovisión"), el pensamiento orientado a la lógica no tiene ni la posibilidad ni el derecho a juzgar. Por lo tanto, no hay ni puede haber una posición racionalmente

justificada y científicamente probada con respecto a cualquier forma de conciencia que surja antes e independientemente de la actividad lógica especial de la mente, antes y fuera de la ciencia.

En la ciencia, dentro de sus límites específicos trazados por la lógica, la presencia de tales formas es inaceptable. Fuera de estos límites, su existencia es soberana y no está bajo la jurisdicción de la comprensión y el concepto, y por lo tanto es 'epistemológicamente' intocable.

Esta es toda la esencia de la posición kantiana sobre la cuestión de la relación entre la lógica, la "epistemología" y la "teoría de la cognición". La lógica no puede y no tiene derecho a introducir en su propia consideración ni la intuición como tal, ni la representación como tal, ni la imaginación como tal, y, en consecuencia, los productos de estas capacidades cognitivas.

Tomando en consideración esta peculiaridad de la interpretación kantiana de la relación entre lógica y epistemología, podemos entender la estrecha atención que Lenin presta a la solución de Hegel a este problema - el problema de la relación entre el pensamiento (como el tema de la lógica) y todas las demás capacidades humanas cognitivas (el tema de la "teoría del conocimiento como un todo").

En la comprensión de Hegel de la cuestión, la lógica cubre totalmente el campo del problema de la cognición y sin restos irracionales, sin dejar fuera de sus límites ni las formas de intuición ni las formas de fantasía. Incluye su consideración y lo hace sobre la base del hecho de que estas formas de intuición -representación y fantasía- no son más que los productos `externos' (realizados en el material de la percepción de los sentidos) de la fuerza activa del pensamiento; es el mismo pensamiento (como el tema de la lógica), sólo que los objetos no se relacionan con las palabras, los juicios y los silogismos, sino con las cosas sensuales (acciones, eventos, etc.) que se oponen a la

conciencia individual. La lógica en su totalidad, sin dejar ni un ápice, se funde aquí con la teoría de la cognición porque todas las capacidades cognitivas restantes son consideradas como formas de pensar, como el mismo pensamiento que aún no ha alcanzado la forma adecuada de expresión que aún no ha madurado a esta forma.

Aquí parecemos encontrar la expresión extrema del idealismo absoluto de Hegel (que todo lo consume), según el cual el mundo entero, y no sólo "otras capacidades cognitivas", se interpreta como alienada, objetivada y sin llegar todavía a sí misma, sin volver a pensar en sí misma. Y, por supuesto, Lenin como materialista no puede estar de acuerdo con esto. Sin embargo, y esto es notable, Lenin formula su actitud hacia la solución de Hegel muy cuidadosamente: En esta concepción de la lógica [es decir, en la hegeliana] esta es en general una pregunta muy importante" (*Cuadernos filosóficos,* p.175).

Esperamos que hayamos podido mostrar exactamente por qué Lenin considera que esta pregunta es "muy importante" en el curso de su lectura de la lógica de Hegel, quizás incluso la pregunta más importante, y por qué el pensamiento de Lenin vuelve a ella, una y otra vez, como en un círculo, cada vez más definitivo y categórico. La razón es que la concepción kantiana -ampliamente conocida en aquel entonces- de la lógica como parte de la teoría de la cognición no permaneció en absoluto como una construcción filosófico-teórica especulativa. La teoría kantiana de la cognición definió, después de todo, los límites de la competencia científica en general, los límites del enfoque científico y los juicios en general, dejando fuera de sus límites, al declararlos "trascendentes" para el pensamiento lógico, los problemas más agudos de la cosmovisión, y al declarar no sólo permisibles sino también necesarios, como parte de esta "cosmovisión", la conexión de la investigación científica con la "fe" como condición de posibilidad de cualquier cosmovisión en

general. Es precisamente bajo la bandera del kantismo que surgió una corriente revisionista en el movimiento socialista, comenzando con gente como Eduard Bernstein y Conrad Schmidt. La teoría kantiana se usó para proponer directamente la "conexión" (pero en realidad simple dilución) entre el "pensamiento estrictamente científico" (el pensamiento de Marx y Engels, según Bernstein, no era estrictamente científico, sino que estaba corrompido por la niebla de la dialéctica hegeliana) y los "valores éticos", una fe indemostrable e irrefutable en los postulados trascendentales del "bien", de la conciencia, de la conciencia, del prójimo, del amor a toda la especie humana, etc.

El daño colosal hecho al movimiento obrero por esta predicación de "valores más elevados" no se encontró, por supuesto, en las conversaciones sobre cómo la conciencia es buena y la falta de ella es mala, o que el amor de la humanidad debe ser preferido al odio de la humanidad - en este caso estos sermones no eran en absoluto diferentes de los que se escuchan en cualquier iglesia en cualquier domingo dado. El principal daño de la idea kantiana de conectar la "ciencia" con el "sistema de valores éticos superiores" se encontraba en su orientación del pensamiento teórico en un curso completamente diferente al que junto a él desarrolló el pensamiento de Marx y Engels. Esta "epistemología" trazó su propia estrategia kantiana de investigación científica, incluso para los teóricos socialdemócratas, desplazando las ideas sobre el desarrollo directo y en línea recta del pensamiento teórico, sobre los métodos que se deben utilizar para buscar la solución científica a los problemas reales de la modernidad.

Esta 'teoría de la investigación', orientó el pensamiento teórico no hacia el análisis estrictamente teórico de las relaciones materiales y económicas entre los seres humanos sino hacia la construcción de construcciones descabelladas de la 'ética', a una política moralmente

interpretada, a la psicología social a la Berdyaev y otras cosas que eran absolutamente inútiles (incluso dañinas) para el movimiento obrero.

Así, el pensamiento teórico se orientó no hacia el camino de *El Capital*, sino hacia el camino de las discusiones moral-ficticias de las faltas secundarias y derivadas del orden burgués y principalmente de sus niveles secundarios superestructurales gracias a los cuales las tendencias primarias, decisivas y dominantes de la nueva etapa -imperialista- del desarrollo del capitalismo no fueron notadas por los teóricos de la II Internacional. Y esto no fue así por la falta de talento de estos teóricos, sino precisamente por la falsa orientación 'epistemológica' de sus mentes. Los que (como Rudolf Hilferding) de acuerdo con la tradición formalmente continuaron la línea de *El Capital* no tenían la cultura lógica genuina con la cual la dialéctica materialmente reelaborada de Hegel armó a Marx y Engels. Con la ayuda de la misma "cultura lógica del pensamiento científico", que les fue dada por Cohen, Rickert, Natorp, Cassirer, Mach y Russell, quienes afirmaron hablar en nombre del "pensamiento científico contemporáneo", los economistas que lo aceptaron no pudieron, por supuesto, entender nada en la compleja dialéctica del desarrollo imperialista. El destino de Rudolf Hilferding y Heinrich Cunow es aquí muy característico.

La economía política de Marx, ya que fue elaborada no con la ayuda de la dialéctica, sino con la ayuda de las herramientas lógicas más "nuevas", degeneró inevitablemente en una descripción clasificatoria superficial de los fenómenos económicos contemporáneos, es decir, en una aceptación completa y acrítica de tales fenómenos, en su defensa. Aquí el camino condujo directamente a Karl Renner y su Teoría de la Economía del Capitalismo - esta Biblia de los socialistas de derecha que en términos de su método de pensamiento y su lógica de investigación ya se orientó directamente hacia

la epistemología vulgar-positivista. Aquí está el credo filosófico de Karl Renner:

> *El Capital* de Marx, escrito en una época lejana a la nuestra, diferente en su método de pensamiento y presentación del método contemporáneo, inacabado, presenta cada vez más dificultades a sus lectores con cada década... La forma de presentación de los filósofos alemanes se ha vuelto ajena a nosotros. Las raíces de Marx se remontan a la época que era principalmente filosófica. La ciencia contemporánea, no sólo en la descripción de los fenómenos, sino también en la investigación teórica, utiliza el método no deductivo, sino inductivo; se basa en los hechos inmediatamente observados de la experiencia, los sistematiza y luego los eleva gradualmente al nivel de conceptos abstractos. Para la generación que está acostumbrada a pensar y leer de esta manera, la primera sección de la obra principal de Marx presenta dificultades insuperables (*La economía y su proceso de socialización y popularización en el sistema de Marx*, Berlín, 1924, p.5-6).

En realidad, esta orientación hacia la "ciencia contemporánea", el "método contemporáneo de pensar", ya presente en Bernstein, resultó ser la orientación hacia interpretaciones idealistas y agnósticas de moda de esta "ciencia temporal" y este "método de pensar", una orientación de la "epistemología" humeana, berkelyana y kantiana. Lenin lo vio perfectamente bien. La filosofía burguesa, a partir de mediados del siglo XIX, se retiró abiertamente de vuelta a Kant y aún más lejos a Hume y Berkeley; Hegel, a pesar de su idealismo absoluto, apareció cada vez más claramente como el punto más alto en el desarrollo de toda la filosofía premarxista en el ámbito de la lógica, entendida como la teoría del desarrollo de la cognición científica.

Lenin volvió muchas veces a esta evaluación del lugar y el papel de la lógica de Hegel, enfatizando que desde Hegel uno puede moverse sólo en una dirección, el camino de repensar materialmente sus logros, porque el idealismo "absoluto" de Hegel en realidad agotó absolutamente todas las posibilidades del idealismo como el principio de entender el pensamiento, la cognición, y la conciencia científica. Pero debido a las circunstancias que estaban fuera de la ciencia, sólo Marx y Engels eligieron este camino. Para la ciencia burguesa este camino se cerró y la consigna "De vuelta a Kant" (y luego aún más atrás) fue dictada con fuerza por el miedo inculcado en los ideólogos de la burguesía por las perspectivas sociales abiertas desde las alturas de la visión del pensamiento de Hegel y su papel en el desarrollo del mundo social. Marx y Engels discernieron el significado genuino, el "contenido terrenal" del logro principal de Hegel, es decir, la dialéctica, demostrando no sólo la fuerza constructiva-creativa, sino también la fuerza revolucionaria-destructiva de sus principios, entendidos como los principios de la relación racional de los seres humanos reales con el mundo realmente existente.

Este "pathos de negación" se hizo evidente en cuanto se comprendió que los esquemas y categorías dialécticas, descubiertos por Hegel en la historia del "Espíritu" (léase: cultura espiritual de la humanidad), no sólo eran formas activas de construcción del "reino del Espíritu", sino también formas de actividad de la vida real de los seres humanos, formas de constante renovación y transformación del mundo en el que se desarrollaba esta actividad -el mismo mundo que constituía el tema, la materia y el objeto de dicha actividad.

La comprensión de esta circunstancia decisiva, es decir, la conexión entre las formas de actividad del "espíritu" y las formas de actividad de la vida humana real que transformaron el mundo real, el mundo de las "cosas en sí

mismas", fue precisamente el paso adelante más importante que Hegel dio en comparación con Kant. Hegel describió suficientemente claramente la "retroalimentación" (tanto positiva como negativa) que existía entre el "mundo del Espíritu" y el "mundo real" en la forma de práctica humana, en la forma de actividad objetivo-sensual del ser humano social; él vio la transición, el "puente" entre el mundo "en conciencia" y el mundo fuera de la conciencia humana.

Los neokantianos (y todos sus seguidores hoy en día) unánimemente condenaron y continúan condenando a Hegel por 'ampliar inaceptablemente' el concepto mismo de lógica incluyendo en él además de las formas y leyes del pensamiento también la totalidad de las formas y leyes del desarrollo del mundo que existen fuera y antes del pensamiento humano - toda una `metafísica', toda una `ontología'. A primera vista este reproche parece ser muy persuasivo y legítimo - y todavía se repite y se dirige a Hegel como un pensador que supuestamente ontologizó las formas de pensamiento y las hipostatizó.

Sin embargo, con respecto a este punto, Lenin se puso decisiva y categóricamente del lado de Hegel contra Kant y el kantismo que cometió el pecado opuesto - psicologizó sin excepción todas las formas y leyes del mundo real conocidas por los seres humanos, interpretándolas como 'formas puras de la mente', como 'esquemas trascendentales' para conectar representaciones en el complejo del 'concepto' y nada más.

¿Por qué entonces Lenin, mientras luchaba contra el idealismo absoluto de Hegel, se puso del lado de Hegel con respecto al punto donde este idealismo parecía transformarse en un idealismo absoluto? ¿No fue esta misma comprensión de la lógica como ciencia que abarcó en sus principios no sólo el pensamiento humano sino el mundo real fuera de la conciencia humana lo que confirmó el "panlogismo" de Hegel, su comprensión de las formas y

leyes del mundo real como formas "alienadas" de pensamiento, y el pensamiento mismo - como fuerza y poder absolutos que organizaron el mundo?

De hecho, es precisamente aquí donde encontramos la manera más importante y al mismo tiempo más sutil de que surja un conflicto no sólo entre Hegel y Kant, sino también entre la posición general de Hegel y el marxismo por un lado, y las fuerzas unidas de Kant, el neokantismo y el positivismo por el otro.

El hecho es que en la comprensión de Hegel del "pensamiento" como una fuerza activa que transforma e incluso crea el mundo fuera de la conciencia humana, puede encontrarse la expresión pervertida idealista de la circunstancia real a la que Kant estaba trágicamente ciego y de la cual los neokantianos apartaron conscientemente sus miradas. Esta circunstancia, expresada en la definición de Hegel del pensamiento (y, por lo tanto, de la lógica como ciencia y su materia), se encuentra en un hecho simple: "pensar" como subjetivamente humano, la facultad mental se realiza no sólo en la forma de una serie de sucesivos "estados mentales", sino también en la forma de acciones reales, es decir, acciones humanas reales, en forma de acciones humanas prácticas que cambian la forma y la situación de las cosas fuera de la conciencia. En este asunto Hegel mira las cosas de una manera infinitamente más realista y sobria que Kant y el kantismo.

Si explicamos estrictamente esa comprensión de "pensar" que, sin darnos cuenta, los neokantianos (y siguiéndolos, los positivistas y los neopositivistas) utilizan como punto de referencia, entonces descubrimos que se reduce a la capacidad de hablarse a sí mismo o en voz alta acerca de lo que está ocurriendo en la conciencia - en la esfera de la intuición, la representación, la imaginación, la memoria, etc. - como la capacidad que está conectada con el lenguaje y que adquiere su ser determinado en el lenguaje.

Cuando los neopositivistas reducen todo el sentido de la lógica al análisis del lenguaje y consideran como objeto de la lógica sólo los fenómenos verbalmente explicados en la conciencia y la cognición, simplemente revelan honestamente el misterio del `pensamiento' que se entiende de esa manera. El misterio de la misma comprensión que Hegel destruyó sin dejar rastro cuando insistió en que el pensamiento se revela (se realiza a sí mismo, adquiere un "ser determinado") no sólo en las cadenas de palabras, sino también en las cadenas de actos, en las cadenas de acciones dirigidas directamente a las "cosas" - y por lo tanto en las formas de cosas creadas y transformadas por estas acciones.

Por lo tanto, para Hegel, las 'formas lógicas' son formas de actividad humana que se revelan igualmente bien en las cadenas de palabras y en las cadenas de acciones de seres inteligentes. Para él la categoría es la forma que define por igual los esquemas de uno y otro. Se realiza simultáneamente como *'Sache und Sage'* -'cosa' y' palabra', o más precisamente como acción y cuento, como historia y mito, como verdadera acción humana y como relato sobre tales acciones.

Ese es el punto exacto de la diferencia radical entre Hegel y Kant, incluyendo todo el kantismo, en la comprensión del pensamiento, la lógica. Hegel era y sigue siendo el único pensador antes de Marx que conscientemente introdujo la práctica en la lógica y, más que eso, la introdujo como el criterio de la verdad, el criterio de la corrección de aquellas operaciones que los humanos realizan en la esfera de la explicación verbal-significante de sus estados mentales.

En Hegel, la lógica se identifica con la "teoría del conocimiento" por la razón exacta de que la práctica humana - la realización sensual-objetiva de las metas del "espíritu" en la materia natural - se introduce como la fase del proceso lógico, considerada como pensamiento en su

manifestación externa, en el curso de probar sus resultados en el contacto directo con "las cosas en sí mismas", con cosas fuera de la conciencia y voluntad humanas.

Lenin sigue especialmente cuidadosamente el desarrollo del pensamiento de Hegel en esta dirección. «Es decir, la práctica del ser humano es la prueba, el criterio de la objetividad de la cognición. ¿Es una idea hegeliana? Es necesario volver a esto» (*Cuadernos filosóficos,* p.211), -escribe. Él vuelve a esto más tarde y escribe categóricamente: «...indudablemente, en la práctica de Hegel sirve como un eslabón en el análisis del proceso de cognición, y de hecho como la transición a la verdad objetiva ('absoluta', según Hegel). Marx, en consecuencia, claramente se alinea con Hegel al introducir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: ver las Tesis sobre Feuerbach» (ibíd.).

Como 'acto práctico', el pensamiento incluye en su movimiento las mismas cosas que están fuera de la conciencia, y en el curso de este acto resulta que 'las cosas en sí' se someten al dictado del pensamiento (persona pensante) y obedientemente se mueven y cambian de acuerdo con las leyes y esquemas que son dictados por este pensamiento. Y esto prueba que los esquemas lógicos son los esquemas de acuerdo con los cuales se mueven no sólo el `espíritu', sino también el mundo de las `cosas en sí mismas', y no sólo los esquemas `trascendentales' de la mente, como fue postulado por Kant.

En consecuencia, la lógica resulta ser también la teoría de la cognición de las cosas y no sólo la teoría de la autoconciencia del Espíritu. Por lo tanto, las cosas, en sus determinaciones universales generales, están representadas en la lógica precisamente como cosas que se incluyen en el proceso lógico, se incorporan a él y orbitan en los esquemas de pensamiento.

Por eso la lógica resulta ser no sólo la ciencia que se ocupa de los esquemas puros ‘trascendentales-

psicológicos' del flujo del pensamiento, sino también (e incluso principalmente) de aquellos esquemas de pensamiento que, como muestra la práctica, son simultáneamente también los esquemas del movimiento de las cosas fuera de la conciencia y voluntad de un individuo. Ése es precisamente el punto de Hegel.

Articulando el "núcleo racional" de la concepción de Hegel del tema de la lógica como ciencia, Lenin escribe: «La lógica no es la ciencia de las formas externas de pensamiento, sino de las leyes del desarrollo "de todas las cosas materiales, naturales y espirituales, es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su cognición, es decir, la suma total, la conclusión de la Historia del conocimiento del mundo» (ibíd., p.92-93).

Tal formulación, o aún tal comprensión, del tema de la lógica no se encuentra en el mismo Hegel. Desde el punto de vista ortodoxo hegeliano esta definición es, estrictamente hablando, incorrecta, imprecisa - aunque sólo sea por la razón de que en Hegel no se habla, y no puede hablarse, de las leyes del desarrollo de las 'cosas materiales' como tales, y, por lo tanto, de las leyes del desarrollo que son comunes al mundo de las cosas materiales y espirituales. Según Hegel, lo que se desarrolla no son las cosas, sino sólo sus conceptos, cosas en el pensamiento, cosas representadas en el proceso lógico.

Por lo tanto, la formulación citada no es simplemente el pensamiento de Hegel presentado en las "propias palabras" de Lenin, sino una idea hegeliana materialmente reelaborada por Lenin, o, en otras palabras, la idea de Hegel presentada en su contenido racional (que no estaba claro para el propio Hegel).

El propio texto de Hegel, en el cual Lenin encuentra el núcleo racional de la comprensión hegeliana de la lógica, no suena exactamente así. Aquí está:

> El fundamento indispensable, el concepto, lo universal que es el pensamiento mismo (siempre que

con la palabra "pensamiento" se pueda abstraer de la representación figurativa), no puede ser considerado como una forma indiferente que se adhiere a un contenido. Pero estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales, incluso el contenido sustancial, todavía contienen una variedad de determinaciones y todavía están afectados por la distinción del alma y el cuerpo, del concepto y de la realidad en relación con él; el fundamento fundamental es el alma que se sostiene por sí misma, el concepto puro que es el momento más íntimo de los objetos, su simple pulso de vida, tal como lo es del pensamiento subjetivo de ellos. Llevar a la conciencia esta naturaleza lógica que anima al espíritu, que se mueve y trabaja dentro de él, esta es la tarea (*Ciencia de la Lógica,* Cambridge, 2010, p.17).

La diferencia entre las formulaciones de Hegel y Lenin, es decir, entre la comprensión canónica de Hegel y la comprensión materialista del "núcleo racional" de la concepción de Hegel, no sólo es grande sino también principal. Porque no hay y no puede haber ninguna conversación sobre el "desarrollo de las cosas naturales" en Hegel.

Por lo tanto es erróneo afirmar que la definición de la lógica como la ciencia de las leyes del desarrollo de "todas las cosas materiales y espirituales" es sólo "la idea de Hegel" que es contada de nuevo o simplemente citada por Lenin. Nada de eso. Es la propia idea de Lenin, formulada por él en el curso de la lectura crítica de los textos de Hegel.

La lógica es la teoría de la cognición en Hegel porque esta lógica (ciencia de pensamiento) es deducida por Hegel a partir del estudio de la historia de la autoconocimiento del `espíritu', y por lo tanto también del mundo de las `cosas naturales', ya que estas cosas son consideradas como momentos del proceso lógico, como enajenadas dentro de

los esquemas materiales naturales del pensamiento, como conceptos.

La lógica es la teoría de la cognición en el marxismo, pero ahora por una razón diferente. Estas mismas "formas de actividad del espíritu" - categorías y esquemas de la lógica - se deducen, según Lenin, del estudio de la historia de la cognición y la práctica de la humanidad, es decir, del proceso, en el curso del cual una persona pensante (o más precisamente, la humanidad) conoce y transforma el mundo material. La lógica desde este punto de vista no puede ser otra cosa que la teoría que articula los esquemas universales del desarrollo de la cognición y la transformación del mundo material por el ser humano social. Como tal, la lógica es la teoría de la cognición. No hay ni puede haber ninguna otra "teoría de la cognición" que exista junto a ella como parte del marxismo (materialismo contemporáneo); cualquier otra determinación de las tareas de la teoría de la cognición conduce inevitablemente a tal o cual versión de la comprensión kantiana de estas tareas.

Según Lenin, no hay dos ciencias diferentes aquí. Desde este punto de vista, es aún menos probable que la lógica se defina como "parte de la teoría de la cognición", ya que su comprensión conduce a la transformación de la lógica en una subdivisión de la psicología que se ocupa del estudio de las "otras facultades cognitivas" de los seres humanos - intuición, percepción, memoria, imaginación-, así como del "pensamiento", considerado aquí como una de las "facultades cognitivas" que pertenecen a un individuo, a una persona.

En la lógica, el 'pensamiento' no puede ser considerado de esa manera bajo ninguna circunstancia. En la lógica, el pensamiento se yuxtapone como con su 'otro', no con otras 'facultades cognitivas', sino con su objeto -la realidad objetiva en el sentido más preciso y genérico de la palabra. Por lo tanto, como parte de las determinaciones lógicas del

"pensamiento" se incluyen categorías y leyes (esquemas) del desarrollo del mundo objetivo en general, conocidos en el curso de los 1.000 años de desarrollo de la cultura científica y probados para la objetividad en el fuego de la práctica socio-humana, esquemas comunes tanto para el desarrollo natural como para el socio-histórico. Reflejados en la conciencia social - en la cultura espiritual de la humanidad - estos esquemas universales de "todo desarrollo" aparecen en el papel de formas lógicas activas del trabajo del pensamiento, pero la lógica como ciencia es la presentación sistemáticamente teórica de estos esquemas universales - formas y leyes del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el "pensamiento" mismo.

Pero en esta interpretación la lógica (es decir, la teoría materialista de la cognición) ya en la determinación misma de su materia y tarea se fusiona plena y totalmente con la dialéctica. Estas no son, una vez más, dos ciencias diferentes "estrechamente relacionadas", sino una sola y misma ciencia. Se trata de una ciencia en términos tanto de su temática como de su contenido conceptual. Y no es un "aspecto de la cuestión", sino la "esencia de la cuestión" - subraya Lenin. En otras palabras, si la lógica no se entiende simultáneamente como la teoría de la cognición, entonces no se entiende correctamente.

La misma 'relación' existe entre la lógica (teoría de la cognición) y la dialéctica. Esta relación es, según Lenin, la relación de completa identidad, completa coincidencia en la temática y el contenido de las categorías que reflejan esta temática. La dialéctica no tiene una materia que sea diferente de la materia de la teoría de la cognición (lógica), y la lógica (teoría de la cognición) no tiene la materia de estudio que es diferente de la materia de la dialéctica, de las formas y leyes generales, universales del desarrollo en general, reflejadas en la conciencia precisamente en la forma de formas lógicas y leyes del pensamiento, a través de la determinación de categorías. Precisamente porque

categorías como los esquemas que sintetizan los datos de la experiencia en conceptos tienen un significado completamente objetivo, la experiencia que se reelabora con su ayuda tiene el mismo significado, es decir, es una ciencia, una imagen científica del mundo, una cosmovisión científica.

El kantismo piensa que nuestra comprensión del mundo ("cosmovisión") debe necesariamente contener el componente no científico (ético, moral, irracional-estético o incluso abiertamente religioso) de esta o aquella variedad fundamental de la "razón práctica" de Kant. En este asunto, y Lenin constantemente subraya esto, Hegel sigue siendo un aliado natural del materialismo contemporáneo en su lucha contra el kantismo, el humeanismo, el berkeleyanismo - con esas mismas construcciones filosóficas que yacen en el fundamento de todas las concepciones burguesas "contemporáneas" de la lógica, la "epistemología", y la dialéctica.

«La dialéctica es la teoría del conocimiento de Hegel y del marxismo. Este es el "aspecto" del asunto (no es "un aspecto" sino la esencia del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención» (*Cuadernos filosóficos,* p.360), escribe Lenin en su fragmento llamado "Sobre la cuestión de la dialéctica", en el que resume todo su esfuerzo por reelaborar la concepción de Hegel de la lógica de manera materialista y crítica, trabajo que realizó en la duración de varios años de intenso trabajo.

Y esta conclusión categórica, que difícilmente permite otra cosa que una interpretación literaria, debe tomarse no como una frase accidental, sino como un resumen real de la comprensión de Lenin del problema de la "relación" entre la dialéctica, la lógica y la teoría de la cognición del materialismo contemporáneo.

A la luz de esta proposición, es absolutamente ilegítimo (y de ninguna manera necesario para la comprensión de Lenin) intentar interpretar la relación entre la dialéctica, la

lógica y la teoría de la cognición como partes del marxismo de tal manera que la dialéctica se transforme en una ontología especial que trata de 'formas puras del ser' y no tiene nada que decir sobre la 'cognición' y el pensamiento, y 'lógica y teoría de la cognición' se transforman en ciencias separadas, aunque conectadas pero no coincidiendo con la dialéctica, que se dedican exclusivamente a formas específicas de reflexión de la mencionada ontología en la conciencia subjetiva de los seres humanos: una ("epistemología") trata de "formas específicas de cognición como tales", mientras que otra ("lógica") trata de "formas específicas de pensamiento discursivo".

En la práctica, esta visión conduce inevitablemente a la situación en la que, bajo el disfraz de la epistemología, obtenemos una mala psicología, y bajo el disfraz de la lógica, sólo su parte, a saber, el análisis de esa facultad cognitiva que se realiza a sí misma en la forma del discurso estrictamente construido terminológicamente, en la forma de "proposiciones" y "sistemas de proposiciones": ni la lingüística ni la psicología, sino una mezcla ecléctica de ambas.

Y no es simplemente difícil sino, en principio, imposible correlacionar esta visión de la relación entre la dialéctica, transformada en "ontología", y la "epistemología" y la "lógica", degeneradas en mala psicología e igualmente deplorable lingüística especulativa, con la clara y filosóficamente pensada y categórica posición de Lenin con respecto a este problema: "no necesitamos tres palabras", y tres ciencias diferentes, aunque conectadas, tampoco son necesarias. Es una y la misma cosa. Y esa es la esencia del asunto.

La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo (1979).

Fuente: Ленинская диалектика и метафизика позитивизма.
Traducción al inglés del ruso: New Park Publications.
Transcrito: Andy Blunden.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

Introducción.

A lo largo de los últimos setenta años, desde la publicación del libro de V.I. Lenin *Materialismo y Empiriocriticismo*, las batallas ideológicas no se han hecho ni menos intensas ni menos significativas para el destino de los pueblos que están unidos en los mismos bandos enfrentados que a principios de siglo. Los nombres cambian, la estrategia y la táctica de la lucha mejoran volviéndose cada vez más refinadas, pero su esencia sigue siendo la misma. Al igual que antes, la cuestión sigue siendo la misma que planteó Lenin en 1908: o materialismo (dialéctico) consecuente - o vagabundeo indefenso en la teoría, vagabundeo cargado de consecuencias tristes y finalmente trágicas. Comenzando en lo que parecen ser esferas abstractas, estos vagabundeos tarde o temprano llegan a su conclusión en esta tierra pecadora.

"¿Reconoce el conferenciante que la filosofía del marxismo es el m a t e r i a l i s m o d i a l é c t i c o?" exigió Lenin obstinadamente, buscando una respuesta directa de Bogdanov un día de mayo de 1908, subrayando enfáticamente las dos últimas palabras -clave- [CW Vol.14, p. 15].

No simplemente materialismo, y no simplemente dialéctica, porque el materialismo sin la dialéctica hoy en día sigue siendo sólo un deseo y resulta ser no tanto el asesino como el asesinado, y la dialéctica sin el materialismo se convierte inevitablemente en el arte puramente verbal de dar la vuelta a las palabras, términos, conceptos y afirmaciones generalmente aceptados, conocidos desde hace tiempo con el nombre de sofistería. Se convierte en un medio para distorsionar verbalmente las ideas que se tienen. Entonces, sólo la dialéctica materialista (materialismo dialéctico), sólo la unidad orgánica de la dialéctica con el materialismo dota al conocimiento del hombre de los medios y la capacidad de construir una imagen objetivamente verdadera del mundo circundante, los medios y la capacidad de reconstruir este mundo de acuerdo con las tendencias objetivas y la naturaleza lícita de su propio desarrollo.

Aquí estaba contenido el pensamiento central de toda la comprensión de la filosofía de Lenin, que desarrolló consecuentemente en su libro.

La importancia del libro *Materialismo y Empiriocriticismo* para la historia intelectual de nuestro siglo no se agota en el hecho de que puso fin a "una filosofía reaccionaria" y a sus pretensiones de desempeñar el papel de "filosofía de la ciencia natural contemporánea" y de toda la "ciencia contemporánea". Mucho más importante es la circunstancia de que en el curso de la polémica con ella, Lenin esbozó claramente su propia comprensión positiva de los problemas planteados a la filosofía por los grandiosos acontecimientos en todas las esferas de la vida humana. En la economía, la política, la ciencia, la técnica y el arte, formuló clara y categóricamente los principios fundamentales de la resolución de estos problemas, y esbozó la lógica de su resolución.

Debemos insistir en esto precisamente porque con frecuencia el contenido y el significado de esta obra tan

polémica se interpreta de forma demasiado estrecha y unilateral, y por consiguiente de forma incorrecta. Y no sólo por los enemigos abiertos del marxismo revolucionario, sino también por algunos de sus "amigos".

Así, el filósofo revisionista francés Roger Garaudy (que no fue el primero ni será el último) en su folleto Lenin reconoce condescendientemente los servicios de *Materialismo y Empiriocriticismo* en la presentación de los fundamentos del materialismo en general, que no son característicos del materialismo marxista ni están relacionados de ninguna manera con la dialéctica; esto, dice, es "materialismo de jardín de infancia" y nada más. Se supone que Lenin se interesó por la dialéctica sólo más tarde, en la época de los *Cuadernos filosóficos*. Lo mismo confirmó otro representante más del revisionismo filosófico: Gajo Petrović de 'Praxis', quien añadió que el estudio de las obras de Hegel obligó a Lenin a introducir correcciones sustanciales en su caracterización del materialismo, el idealismo y la dialéctica, le obligó a limitar seriamente la actividad del principio de reflexión (así explica la frase de Lenin: 'la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea'), etc. Esta afirmación ya representa directamente una mentira con respecto no sólo a la comprensión de Lenin del materialismo, sino también a la comprensión de Lenin de la dialéctica.

En esencia, tal interpretación incorrecta de la posición de Lenin también sirve de base a las afirmaciones según las cuales la definición de materia desarrollada en *Materialismo y Empiriocriticismo* se justifica sólo por las condiciones especiales de ser un argumento de lucha contra una de las variedades del idealismo subjetivo, y por tanto se declara insuficiente, incompleta e incorrecta más allá de los límites de este argumento. De ahí que con frecuencia se saquen conclusiones trascendentales sobre la necesidad de "ampliar" o "complementar" la definición de materia de

Lenin y la concepción filosófica del materialismo (como supuestamente estrechamente epistemológica) mediante el llamado "aspecto ontológico".

El significado de intentos similares es el mismo: presentar *Materialismo y Empiriocriticismo*, esta obra clásica sobre la filosofía del materialismo dialéctico, que dilucidó en forma general todos los contornos y problemas principales de esta ciencia, como un libro dedicado sólo a un "lado de la materia", sólo a la "epistemología", sólo a ese círculo supuestamente estrecho de problemas que fueron impuestos a Lenin por las condiciones específicas de una polémica con una de las escuelas menores del idealismo subjetivo. Explicado de esta manera, *Materialismo y Empiriocriticismo* queda desprovisto de su significado filosófico general más allá de los límites de este argumento especial; se pierde el significado de un libro que expone completamente todo tipo de idealismo, no sólo y exclusivamente el idealismo subjetivo.

Todo esto y mucho más nos obliga a retomar el análisis de la polémica de Lenin con los empiricocríticos para comprender mejor las razones reales de su origen y, por tanto, su significado real, su esencia y su importancia para la historia posterior de la lucha ideológica y teórica en las filas de la socialdemocracia rusa e internacional; comprenderemos mejor su importancia para los desacuerdos, las discusiones y las luchas ideológicas contemporáneas, ya que sólo en un contexto tan amplio quedarán claras las "sutilezas filosóficas" que se tratan en el libro.

Comencemos recordando algunos hechos históricos conocidos.

Abramos un libro, publicado en 1908. Leemos:

Una gran y formidable revolución está barriendo nuestro país. La lucha que se desarrolla está arrastrando una masa colosal de fuerzas y víctimas. Todos los que quieren ser verdaderos ciudadanos de un gran pueblo

dedican a esta lucha toda la energía de su pensamiento y de su voluntad.

El proletariado marcha en las primeras filas de la revolución, soportando todo el peso. Sobre el partido del proletariado recae la mayor responsabilidad histórica por el curso y el resultado de esta lucha.

En una época como ésta, ¿no deberían todos los que se dedican a la causa del proletariado, o aunque sólo sea a la causa de la revolución en general, decirse resueltamente a sí mismos: "¡no es el momento de la filosofía! - ¿no debería todo el mundo dejar de lado este mismo libro durante lo que pueden ser años y años?

Esta actitud hacia la filosofía se ha convertido en algo común. Es muy natural en las circunstancias dadas: pero eso no impide que sea una actitud muy equivocada...

Estas son las palabras de un participante y testigo presencial de los acontecimientos que propiciaron las condiciones en las que estalló la polémica de Lenin con el machismo [N.d.T.: a partir de aquí, referido a los seguidores de Ernst Mach]. Las palabras son verdaderas y sinceras. Su autor es A. Bogdanov. El mismo Bogdanov. Es una cita de su artículo introductorio a la edición rusa del libro de Ernst Mach, El análisis de las sensaciones. El mismo Ernst Mach. Y el mismo libro suyo que se convirtió en la biblia del machismo, la misma filosofía que fue calificada de reaccionaria por el autor de *Materialismo y Empiriocriticismo*. (Y como nota explicativa del artículo citado por nosotros: 'El presente artículo de A. Bogdanov fue traducido al alemán y publicado bajo el título *Ernst Mach y la revolución* en el número 20, del 14 de febrero de 1908, de la revista Die Neue Zeit, como artículo jubilar en conmemoración del 70 aniversario (18 de febrero de 1908) de Ernst Mach).

Hemos citado casi una página entera de un libro cuyo título es: E. Mach. El análisis de las sensaciones y la relación de lo físico con lo psíquico. Traducción autorizada

de G. Kotlyar a partir del manuscrito de la 5ª edición alemana ampliada, con un prólogo del autor a la traducción rusa y un artículo introductorio de A. Bogdanov. Segunda edición. Editor, S. Skirmunt. Moscú. 1908.

Una edición, impulsada por el nombre de un hombre que en esta época era conocido como compañero de armas de Lenin, como uno de los luchadores contra el oportunismo de los mencheviques encabezados por su líder teórico, G.V. Plejanov... Por mucho que se intente, las paradojas no ocurren.

Investiguemos la esencia de estas paradojas con un poco más de detalle; tratemos de entender por qué el bolchevique "V. Ilyin" [N.d.T: Lenin] argumentó de forma tan aguda e irreconciliable contra el bolchevique "A. Bogdanov" (su verdadero nombre era A. A. Malinovsky), después de declarar abiertamente, además, que, en el ámbito de la filosofía, expresaba su solidaridad con G.V. Plejanov, con el reconocido líder de la fracción menchevique.

Por qué declaró que la línea divisoria en el ámbito de los problemas filosóficos no coincide en absoluto con la alineación de los puntos de vista divergentes sobre las cuestiones inmediatamente políticas, o sobre los problemas de la estrategia y la táctica de la lucha revolucionaria, aunque existe una conexión entre ellos, una conexión muy profunda, y esta conexión no puede pasarse por alto, especialmente a la luz de la perspectiva de los acontecimientos futuros.

Una vez que decidió que era absolutamente necesario pronunciarse en la prensa de manera aguda, categórica y urgente contra el machismo, Lenin fue plenamente consciente de todo el contexto complicado y confuso en el que se vio obligado a entrar en la "pelea filosófica". La situación no era fácil y no era en absoluto como aparecía en la superficie literaria de la lucha que se desarrollaba.

Plejánov se consideraba (y era) uno de los pocos marxistas, en las filas no sólo de la socialdemocracia rusa, sino de toda la socialdemocracia internacional, que se pronunciaba de forma tajante y firme contra el revisionismo filosófico. Mostró al lector que el machismo en general, y su variedad rusa en particular, representada principalmente por Bogdanov y Lunacharsky, no es más que la filosofía arcaica renovada y terminológicamente disfrazada que fue una novedad a principios del siglo XVIII: el sistema de puntos de vista del obispo George Berkeley y del "escéptico-librepensador" David Hume, los representantes clásicos del idealismo subjetivo. Plejánov desenmascaró sutil, sarcástica e irónicamente las pretensiones del machismo al pretender representar la filosofía científica más moderna, y más aún, la filosofía de las fuerzas sociales que se alzaban en la lucha por el socialismo: la filosofía del proletariado.

En la medida en que fueron nada menos que Bogdanov y Lunacharsky quienes se presentaron como los más talentosos y destacados opositores de Plejánov en la situación dada, el lector tuvo la impresión de que su filosofía era la "filosofía del bolchevismo". Y Plejánov, por supuesto, no dejó pasar la oportunidad de reforzar tal impresión tratando de presentar al bolchevismo como una corriente que tenía como fuente no el materialismo dialéctico de Marx y Engels, sino la confusa filosofía de Mach, Bogdánov y Lunacharsky.

Ya a principios de 1908 Lenin comprendió de una vez por todas que era imposible seguir callando. Un mayor silencio en el terreno filosófico sólo serviría a los mencheviques y a su línea táctica en la revolución, más aún teniendo en cuenta el reagrupamiento de fuerzas que ya había comenzado en el partido (así como en todo el país) como resultado del reflujo de la ola revolucionaria, la aparición de la reacción política e ideológica y la desaparición de las esperanzas de una inminente solución

democrático-revolucionaria de la crisis, que llevaba mucho tiempo gestándose dolorosamente.

Era necesario declarar clara, nítida e inequívocamente, no sólo al partido, sino al país y a todo el movimiento obrero internacional que sólo el bolchevismo, como línea estratégica y táctica de la revolución, tiene como fundamento teórico la filosofía de Marx y Engels. Es, pues, el bolchevismo, y no la fracción de Plejánov, la continuación directa de la causa de los fundadores del marxismo, tanto en el terreno de la política y la economía política, como en el de la filosofía. Y sobre todo en la filosofía, pues aquí, como en una semilla, o como en los genes, se ocultan los contornos y rasgos aún no desarrollados, pero suficientemente claros, de las futuras posiciones (y desacuerdos) en torno a los problemas más agitados no sólo de hoy, que ya han tomado forma, sino de mañana, que apenas han comenzado a mostrarse en sus contornos.

La tarea era increíblemente difícil. Era necesario no sólo exponer a fondo la esencia de la revisión machista-bogdanovista de los puntos de vista filosóficos de Marx y Engels (Plejánov lo había hecho parcialmente), sino contraponer a esta revisión una exposición clara e integral de estos puntos de vista; mostrar la resolución verdaderamente marxista de esos problemas fundamentales, que habían sido tan difíciles de resolver que en el curso del intento Bogdánov, Lunacharsky y Bazarov "se deslizaron por los rieles hacia el idealismo". Y estos eran hombres literarios de talento que fueron capaces de arrastrar tras ellos incluso a un hombre, a un artista como Maxim Gorki...

Para realizar esta tarea, Lenin tuvo que hurgar en montañas de literatura dedicada a cuestiones que no había estudiado antes, y sobre todo en la literatura sobre "física moderna", de la que los machistas extrajeron los argumentos para el uso de su "filosofía moderna". Y Lenin

cumplió esta dificilísima tarea, además, en un espacio de tiempo muy corto: de febrero a octubre de 1908. (No debe pasarse por alto que, paralelamente a la redacción de *Materialismo y Empiriocriticismo*, Lenin también escribió obras maestras periodísticas como Marxismo y revisionismo, Evaluación de la revolución rusa, La cuestión agraria en Rusia hacia finales del siglo XIX, El programa agrario de la socialdemocracia en la revolución rusa y León Tolstoi como espejo de la revolución rusa, por no hablar de la realización de otras muchas tareas relacionadas con su papel y sus obligaciones como teórico y dirigente de la fracción bolchevique del POSDR).

Esto sólo puede explicarse de una manera: Lenin había estado escribiendo su libro no sólo durante esos meses, sino durante todos los años precedentes. Antes del día en que realmente puso la pluma en el papel ya había pensado y sufrido por este libro. A lo largo de los largos meses de invierno en Shushenskoe, donde, según las memorias de N.K. Krupskaya estudió los clásicos de la filosofía mundial, incluyendo a Hegel y su Fenomenología del Espíritu; a lo largo de las largas conversaciones con Plejánov; a lo largo de la correspondencia con Lengnik y Bogdánov, en el curso de la cual las cartas de Lenin (que, por desgracia, se han perdido) se convirtieron en "largos tratados enteros de filosofía" que medían "tres cuadernos"... Y, finalmente, el último encuentro con Bogdanov y sus amigos en Capri, en abril de 1908, que le convenció una vez más de la urgente e ineludible necesidad de dar una batalla abierta, definitiva y decisiva al machismo.

Y aún más, estaba ese estado de "furia" al que le había conducido finalmente la propaganda del positivismo que se extendía día a día en las filas del POSDR. Un estado de furia que estaba dictado por una comprensión precisa del daño que estaba haciendo el machismo tanto para el partido como para el destino de la revolución. Y

comprendiendo que la mejor forma de defensa es un buen ataque, Lenin declaró la guerra al machismo.

Máximo Gorki trató en vano de reconciliar a Lenin con Bogdánov y le convenció de que viniera desde lejos a Capri. Lenin llegó, jugó al ajedrez con Bogdanov, discutió con él durante mucho tiempo, y se marchó con un estado de ánimo aún más fuerte. La reconciliación no había tenido lugar, y el entristecido Gorki agitaba las manos en señal de perplejidad, incapaz de entender nada. Especialmente la intensidad de la incompatibilidad de Lenin.

¿Podría ser esto realmente sólo por unos pocos términos filosóficos? 'Sustancia', 'materia', 'complejo de elementos'... Pero qué pasa con ustedes, buenos señores y camaradas, ¿es realmente posible romper su amistad por esto? Y en cuanto a esta búsqueda de Dios... Después de todo, Anatoly Vasilievich no está construyendo el viejo dios, ¿verdad? Seguramente lo entiende de la misma manera que Benedicto Spinoza: como una simple palabra. No está nombrando a una autoridad eclesiástica con este término. Está buscando y construyendo un alto ideal moral del hombre nuevo, quiere ennoblecer la revolución con altos valores morales para que no cometa estupideces y actos de crueldad innecesarios... Y estos términos, como dios, son más claros y cercanos a nuestro campesino ruso y al proletario que proviene del campesinado... No se puede esperar que lea a Spinoza. Por supuesto que sería útil, ¡pero sólo cuando sea capaz! Estás actuando en vano, en vano, Vladimir llich. Y de una manera muy inapropiada...

Y, en efecto, Lenin se marchó de Capri no sólo con un estado de ánimo extremadamente turbado (¡pues sabía bien que es una tontería desgastar los nervios por nada, perder el tiempo en conversaciones inútiles con estos "pensadores"!), sino también lleno de la resolución de ajustar cuentas con todo el negocio de una vez por todas, a su manera. Ya era suficiente. Ya había pasado el tiempo

de los cuadernos y las discusiones. ¡Ya no había nada más dañino que la excesiva blandura! La guerra era inevitable. Esta guerra acabaría rápidamente educando a los que aún no habían "hecho una investigación".

'¿Qué tipo de reconciliación puede haber, mi querido Alexei Maximich? Por favor, es ridículo incluso insinuar esto. La batalla es absolutamente inevitable...

¡'En efecto, aquí radica el daño, la tragedia, si incluso usted, un gran artista y un hombre inteligente, no ha comprendido todavía en qué clase de pantano se arrastrarán - arrastrando a otras personas tras ellos - todos estos constructores de dioses, empirio-críticos, empirio-monistas y empirio-simbólicos! ¿Es realmente tan difícil comprender que detrás de todo el cúmulo de sus frases rimbombantes se encuentra en realidad, a toda altura, la terrible figura de la pequeña burguesía internacional con su "complejo de ideas", nacido de la aburrida opresión del ser humano por la naturaleza externa y la represión de clase? ¿Es realmente tan poco claro que, por más bellas palabras que se utilicen para expresar este "complejo de ideas", era y sigue siendo la vileza más inexpresable, la vulgar bajeza ideológica, la más peligrosa vileza, la más vulgar "infección"?

'Y tú quieres convencerme de que colabore con gente que predica esas cosas. Preferiría que me hicieran desempatar y descuartizar'... Cuando todavía era el verano de 1906, Lenin estudió *Empirio-Monismo* de Bogdanov y 'entró en una rabia y un frenesí inusuales'. Entonces trató, de manera amistosa, controlando su rabia, de hacerle entender -tanto oralmente como por escrito- dónde, por qué y cómo la lógica "empirio-monística" de andar por casa lo estaba desviando del camino principal del marxismo revolucionario. Fue en vano. El testarudo Alexander Alexandrovich se llevó el bocado entre los dientes. Y entonces -uno tras otro- aparecieron los *Estudios de Filosofía del Marxismo*, los ridículos folletos de Berman y

Shulyatikov, los artículos de Bogdanov sobre Mach, el diablo sabe qué más... Toda una avalancha.

Mientras leía los *Estudios*, artículo por artículo, Lenin, según sus propias palabras, "inmediatamente entró en cólera de indignación". Estos, por supuesto, no eran entretenimientos literarios inofensivos, era algo mucho peor, mucho, mucho peor... Ahora habían organizado en Capri toda una fábrica literaria, con abiertas pretensiones de desempeñar el papel de centro cerebral de toda la socialdemocracia revolucionaria, el papel de estado mayor filosófico y teórico de la fracción bolchevique.

Este monólogo de Lenin es en su totalidad simplemente pasajes unidos de sus cartas, especialmente a A. M. Gorki del 25 de febrero, 16 de marzo, 16 de abril y 19 de 1908, y a A. I. Lyubimov de septiembre de 1909. [CW, Vol. 34, pp. 387, 393, 394, 401-402.]

Y esto ocurría justo cuando la tarea más importante de todo pensador marxista revolucionario se había convertido en la comprensión de todos esos profundos -y en gran parte todavía poco claros, todavía inacabados- cambios que se habían producido y seguían produciéndose en el organismo social del país, en el sistema de relaciones contradictorias entre las clases y sus fracciones, entre las fuerzas sociales fundamentales y los partidos que representaban sus intereses, como resultado del cataclismo que se desarrolló trágicamente de 1905 a 1907. Precisamente entonces, cuando todo el país intentaba penosamente comprender: ¿qué había pasado exactamente, por qué la tan esperada revolución se había ahogado en un mar de sangre, por qué razones no había podido hacer añicos los podridos cimientos de la estúpida monarquía Romanov-Dubasov, por qué esta monarquía había demostrado ser más fuerte que todas las multimillonarias fuerzas democráticas de un país gigantesco? En efecto, antes de decidir lo que el partido debía hacer a continuación, era necesario analizar a fondo

los acontecimientos que habían tenido lugar y sus resultados, extraer todas las lecciones de la dramática experiencia de la batalla perdida, hacer un claro diagnóstico marxista, tener en cuenta la complejidad de las nuevas circunstancias y la disposición de las fuerzas de clase, y ayudar a las fuerzas revolucionarias a superar todas aquellas ilusiones políticas, prejuicios y esperanzas utópicas que habían causado tanto daño y habían producido una falta de coordinación en la palabra y en la acción.

Lenin trató de explicar esto a Bogdanov, Lunacharsky y sus amigos en Capri en abril de 1908. '... En aquel momento les propuse que utilizaran sus recursos y esfuerzos comunes para una historia bolchevique de la revolución, en contraposición a la historia de la revolución de los mencheviques-liquidadores, pero los caprianos rechazaron mi propuesta, ya que querían ocuparse no de los asuntos bolcheviques comunes, sino de la propaganda de sus opiniones filosóficas particulares...' recordó Lenin un año después (en la carta a los estudiantes de la escuela del partido de Capri, del 30 de agosto de 1909). (CW Vol. 15 p.474)

La cuestión, por supuesto, no era sólo y no tanto que esta atracción por la filosofía hubiera desviado a un grupo de escritores y propagandistas de indudable talento de los asuntos de importancia primordial. En estos tiempos difíciles hubo mucha gente que se quedó en el camino, abandonando no sólo el bolchevismo sino la revolución en su conjunto. Con ese tipo de personas era más prudente mover tristemente la mano y olvidarse de ellas.

En este caso el asunto era diferente. Lenin comprendió claramente que esos "puntos de vista filosóficos particulares" que Bogdánov, Bazárov, Lunacharski, Suvórov y sus correligionarios trataban de imponer al partido con tanta insistencia y cada vez más activamente, hacían que las cabezas de las personas que habían llegado

a creer en ellos fueran absolutamente incapaces precisamente de ese "asunto bolchevique común" más importante, de la comprensión marxista científica de las lecciones de la revolución derrotada. La discusión no se centraba en nimiedades, ni en detalles de comprensión, ni en desacuerdos tácticos personales, sino en los fundamentos más profundos de la cognición marxista, en la lógica del análisis de la realidad.

Abandono el periódico a causa de mi borrachera filosófica: hoy leeré a un empirista y usaré un lenguaje vulgar, mañana leeré a otro y usaré palabras obscenas. Y Innokenty me regaña, por la causa, por mi abandono de *El Proletariado*. Las cosas están fuera de lugar. Pero no podía ser de otra manera. [CW Vol. 34 p. 387.] No habría levantado una tormenta, si no me hubiera convencido incondicionalmente (y cada día me convenzo más de ello a medida que voy conociendo las fuentes de la sabiduría de Bazarov, Bogdanov y compañía) de que su libro es ridículo, dañino, filisteo y sacerdotal en su totalidad, de principio a fin, desde sus ramas hasta sus raíces, hasta Mach y Avenarius. Plejánov tenía toda la razón contra ellos en lo esencial, sólo que no pudo o no quiso, o fue demasiado perezoso para decirlo concretamente, en detalle, simplemente, sin acobardar innecesariamente al público con sutilezas filosóficas. Y pase lo que pase, quiero decirlo a mi manera. Ibídem, p.151. [CW Vol. 34, p.388.]

Una vez que regresó de Capri, Lenin se sumergió de lleno en la filosofía, dejando de lado todo lo demás, por más importante que pareciera. 'Nunca antes había descuidado tanto mi periódico: Leo estos miserables machistas durante días y días, y sin embargo escribo artículos para el periódico con una prisa increíble'. [Ibid., p. 154]

Esta "borrachera filosófica" provocó el desconcierto de mucha gente, especialmente de los que formaban el círculo

más cercano de Lenin. Más tarde, después de la muerte de Vladimir Ilich, M.N. Pokrovsky recordó:

Cuando comenzó la discusión entre Ilich y Bogdanov sobre la cuestión del empirio-monismo, nos echamos las manos a la cabeza... El momento era crítico. La revolución estaba retrocediendo. Se planteó la cuestión de un cambio brusco de táctica, y en ese momento Ilich se enterró en la Biblioteca Nacional, se sentó allí durante días y días, y como resultado, escribió un libro filosófico... A fin de cuentas, Ilich demostró tener razón. [*Bajo la bandera del marxismo*, 1924, núm. 2, p. 69. CW Vol. 34, p. 391.]

En qué sentido y por qué demostró tener razón; qué no entendieron, y por qué, no sólo Bogdánov, Lunacharsky y Bazarov, sino todos los teóricos reconocidos de la socialdemocracia de la época, encabezados por Kautsky (y qué entendió parcialmente sólo Plejánov) - esto es lo que trataremos de investigar, tratando también de no intimidar al lector con "sutilezas filosóficas". Las sutilezas se aclaran cuando los rasgos principales, decisivos y determinantes están claros.

¿Qué es este místico empirio-monismo (machismo, empirio-criticismo, el último positivismo, etc., tuvo una multitud de nombres), que provocó una reacción tan 'furiosa' en Lenin?

¿En qué consistía realmente la discusión?

I: El marxismo contra el machismo como filosofía de la reacción inorgánica.

Si partimos de esa concepción excesivamente simplificada de que Lenin defendía simplemente las verdades generales de todo tipo de materialismo (es decir, la tesis según la cual fuera de nuestra cabeza, fuera de nuestro cerebro, fuera de nuestra conciencia existe un

mundo real de fenómenos naturales y socio-históricos, de acontecimientos, y todo lo que en el lenguaje filosófico se llama materia -el sol, las estrellas, las montañas, los ríos, las ciudades, las fábricas, las estatuas, las mesas, las sillas, etc., etc.), entonces la agudeza de los desacuerdos que surgieron entre Lenin y Plejánov, por un lado, y Bogdánov, Lunacharsky, Yushkevich y otros machistas, por el otro, seguiría siendo ciertamente extraña e inexplicable.

Que fuera e independientemente de nuestra cabeza existe un mundo real de cosas que percibimos sensorialmente, de objetos y fenómenos que vemos, tocamos, oímos y olemos, y que están unidos en un cierto conjunto enorme (en el mundo real), ¿realmente necesita esto una prueba especial? ¿Acaso todo ser humano sensato que se encuentra en un estado sobrio no piensa exactamente eso? ¿No comprende que su yo individual con su conciencia no sólo nació en algún momento, sino que tarde o temprano desaparecerá, mientras que la tierra y el sol, las ciudades y los pueblos, los hijos y los nietos que viven bajo el sol permanecerán, aunque también ellos, a su tiempo, darán paso a otros soles y estrellas, a otras personas o seres que se parecen a las personas?

¿Podría ser que A. Bogdanov no entendiera esto? ¿Será que no lo entendió el profesor de física Ernst Mach, cuyo nombre está inmortalizado en las unidades de velocidad que hoy conoce todo piloto de avión de línea? Si es así, se puede demostrar que toda la polémica de Lenin con los machistas ha sido una pérdida de tiempo y energía.

Pero sólo un ingenuo que haya investigado mal la esencia de la disputa podría pensar que Lenin en su libro defiende obviedades, afirmaciones evidentes, banalidades y trivialidades, que son claras para todos, incluso para una persona totalmente inculta. Pero así es precisamente como enfocan el libro comentaristas actuales como Garaudy y Petrović, y durante la época de Lenin no sólo los descritos por M.N. Pokrovsky, sino también los líderes teóricos

universalmente reconocidos de la socialdemocracia, los guardianes oficiales de la herencia teórica de Marx y Engels. Por lo general, Kautsky nunca atribuyó ninguna importancia seria a los argumentos filosóficos, por lo que publicó en su revista -sin ninguna reserva- a todo tipo de positivistas y empiristas. Plejánov, que había escudriñado perfectamente toda la impotencia infantil que Bogdánov, Lunacharsky y sus correligionarios habían puesto de manifiesto en la filosofía, y que incluso había desenmascarado, en una serie de brillantes panfletos, la ridiculez de sus pretensiones de innovación en este terreno, no veía, sin embargo, todo el peligro de la revisión machista de los fundamentos filosóficos del marxismo (así como toda la profundidad de las raíces que habían alimentado este revisionismo).

A sus ojos, todas estas "diversiones epistemológicas" quedaban como rarezas relativamente secundarias (aunque, por supuesto, no inofensivas) en la periferia de la concepción del mundo marxista, como fruto de la chiquillería de quienes están medio educados en filosofía. De ahí ese tono irónico y condescendiente que es constante en todos sus panfletos: el tono de un maestro reconocido al que le resulta un poco incómodo discutir con alumnos de parvulario. Con gente que es incapaz de distinguir a Berkeley de Engels, y a Marx de Avenarius. En el plano puramente teórico, estos fangosos no merecían otra actitud que la de: "A, B, C, D, E, F, G. Ahora aprendemos el abecedario...". Aquí es donde Plejánov situó el período en su polémica con ellos.

Lenin consideró la situación no sólo desde este ángulo, sino también desde otro, al que 'Plejánov no prestó atención': vio todo el peligro que había para el destino de la revolución en Rusia -y no sólo en Rusia- en la variante rusa de la revisión positivista de los fundamentos filosóficos del marxismo revolucionario.

La filosofía del materialismo dialéctico, la dialéctica materialista, la lógica del desarrollo de toda la concepción marxista del mundo, la lógica de la cognición en virtud de la cual se había escrito *El Capital* y, por último, la estrategia basada en *El Capital* de la lucha política del movimiento revolucionario de la clase obrera internacional: eso es lo que este revisionismo tenía en contra. Así que la discusión no era en absoluto sobre la "investigación epistemológica" abstracta, sino sobre ese "aspecto de la cuestión" del que, en esencia, dependían todos los restantes "aspectos" de la visión marxista del mundo, la dirección y las vías de desarrollo de todas sus restantes partes componentes. Y tal "aspecto de la cuestión" se llama, en lenguaje filosófico competente, la esencia de la cuestión.

Y la historia mostró muy rápidamente toda la clarividencia teórica de Lenin. Se la mostró a todo el mundo, pero sobre todo a los obreros revolucionarios de Rusia, o, para ser más precisos, a sus representantes más conscientes y más avanzados, que constituían el núcleo del Partido Bolchevique y para quienes escribió su magnífico libro. Y en segundo lugar, se lo mostró a todos los representantes verdaderamente avanzados de la intelectualidad científica y tecnológica de Rusia (y luego de todo el mundo), sobre los que la variedad específicamente positivista del idealismo estaba diseñada para ejercer una influencia especial. ("Diseñado" no significa que hubiera una intención consciente y pérfida, un "cálculo" malintencionado. La cuestión es que si la religión, o la superstición religiosa, objetivamente, independientemente de las buenas o malas intenciones de los sacerdotes con sus sotanas, fue, es y seguirá siendo "el opio del pueblo", entonces el positivismo del siglo XX, ya sea que se llame a sí mismo "primario", "secundario" o "lógico", que adjunte a su nombre el prefijo "neo" o cualquier otra cosa, o que incluso cambie su nombre por completo, sigue siendo

idealismo y, en última instancia, conducirá a la misma religión).

Sí, la discusión se centró en cosas muy importantes: en el daño que habían hecho los discípulos directos o indirectos de Mach y Bogdanov, los seguidores voluntarios o involuntarios de esta filosofía. Se trataba de personas que no habían asimilado lo principal -la dialéctica materialista como lógica y teoría de conocimiento científica- y, en consecuencia, que no habían dominado la capacidad de pensar de manera científica sobre la realidad contemporánea, y que eran incapaces de resolver los enormes y difíciles problemas de nuestro siglo de manera científica, al nivel de la ciencia real del siglo XX.

Este era el tema principal del libro de Lenin. Por supuesto, todavía quedan en él algunos "ABC". Porque sin el 'ABC' es imposible entender nada más. Pero de ninguna manera es sólo "ABC", e incluso no hay tantos.

Y en cuanto a las conversaciones acerca de que Lenin supuestamente todavía no conocía a fondo la dialéctica cuando escribió *Materialismo y Empiriocriticismo*, son falsedades rotundas que sólo podrían parecer ciertas a alguien con una concepción muy limitada (y muy dudosa) de la propia dialéctica.

En 1908 Lenin no sólo era el líder político de los bolcheviques, sino también su líder teórico; no sólo conocía, sino que comprendía y utilizaba la dialéctica auténtica para resolver todos los problemas y desafíos, tanto de naturaleza ampliamente teórica como inmediatamente práctica, que se planteaban diariamente e incluso cada hora ante todo el país, y ante la clase obrera y el campesinado durante la tormentosa época del grandioso ascenso revolucionario de 1905. El dominio magistral de la dialéctica materialista como la verdadera lógica del conocimiento revolucionario fue una característica de Lenin como líder del bolchevismo, que era la única fuerza viable en las filas de la socialdemocracia en ese momento.

Lenin conocía magníficamente la forma histórica más elevada de la dialéctica que había sido el "alma del marxismo": la dialéctica de *El Capital*, la dialéctica como lógica del conocimiento de Marx y Engels, la dialéctica materialista. Fue ésta, y no la "dialéctica en general", la que defendió en *Materialismo y Empiriocriticismo*.

Lo mismo se aplica a las afirmaciones de que Lenin en esta época todavía no conocía la dialéctica hegeliana y que sólo se interesó por ella más tarde, cuando escribía el estudio que se conoce como *Cuadernos filosóficos*. Más tarde se dedicó a una investigación especial y crítica de la dialéctica hegeliana. Esto es cierto. Pero no fue en absoluto en los *Cuadernos filosóficos* donde la estudió por primera vez y se familiarizó con ella. Como marxista maduro ya había leído la *Lógica* y las *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel; aquí, en el curso de un análisis crítico de las mismas, simplemente había afinado, pulido y refinado los detalles de las fórmulas de su comprensión de la dialéctica, que ya había sido desarrollada y probada en el fuego de la práctica. Perfeccionó su comprensión materialista de la dialéctica, preparándose para escribir (como Marx había estado preparando en su tiempo) un breve y claro esbozo de los fundamentos de la dialéctica que fuera comprensible para toda persona alfabetizada.

Pero él había captado perfectamente la esencia de la dialéctica hegeliana incluso antes. Sabemos que durante su estancia en Shushenskoe se familiarizó con la Fenomenología del Espíritu, obra en la que esta esencia aparece en el texto de forma mucho más clara, viva y concreta que en los textos de la *Ciencia de la Lógica* o de las *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía*. El hecho de que no se hayan conservado los apuntes de esta época, por supuesto, no sirve en absoluto de apoyo a las interpretaciones de Garaudy y Petrović.

Mientras se preparaba para escribir una Ciencia de la Lógica materialista conservando todo lo que en Hegel es

verdaderamente científico y no de valor pasajero, y depurando rigurosamente la lógica hegeliana de todo lo que en ella está relacionado con el idealismo, estudiaba, tomaba notas y comentaba los textos hegelianos al mismo tiempo que los cañones de la primera guerra mundial tronaban en Europa y la gran Revolución de Octubre alcanzaba su madurez.

En 1908 defendió la justeza de la dialéctica de *El Capital*, y defendió sus intereses en el frente de la batalla por ella -a lo largo de la frontera que entonces dividía (y ahora divide) la dialéctica materialista de Marx y Engels de los sucedáneos que se le parecen en la superficie, incluido el hegelianismo tardío. Esto incluye el idealismo en general, así como la versión idealista de la dialéctica.

Lenin no tenía dudas de que la desviación machista en las líneas de retaguardia del marxismo revolucionario era la continuación directa del ataque a la dialéctica materialista iniciado anteriormente por E. Bernstein. Esto se muestra en su nota al artículo *Marxismo y revisionismo*, que concluye la sección de este artículo dedicada especialmente a la filosofía.

Vale la pena reproducir esta sección en su totalidad:

En el ámbito de la filosofía, el revisionismo siguió a la "ciencia" de los profesores burgueses. Los profesores volvieron "a Kant", el revisionismo se arrastró tras los neokantianos, los profesores repitieron por milésima vez las banalidades que les habían dicho los sacerdotes contra el materialismo filosófico y, con sonrisas condescendientes, los revisionistas murmuraron (copiando palabra por palabra el último manual) que el materialismo había sido "refutado" hace tiempo; los profesores daban la espalda a Hegel como un "perro muerto", y, mientras ellos mismos predicaban el idealismo, aunque mil veces más mezquino y banal que el idealismo hegeliano, se encogían de hombros con desprecio cuando se trataba de la dialéctica - y los revisionistas se arrastraban tras ellos hacia

el pantano de la vulgarización filosófica de la ciencia, cambiando la "astuta" (y revolucionaria) dialéctica por la "simple" (y tranquila) "evolución" . ..

No es necesario hablar del significado real de clase de tales "correcciones" de Marx - el asunto es bastante claro por sí mismo. Simplemente señalamos que Plejánov fue el único marxista de la socialdemocracia internacional que, desde el punto de vista del materialismo dialéctico consecuente, hizo una crítica de esas banalidades increíbles que repitieron largamente aquí los revisionistas. Es tanto más necesario subrayar esto con firmeza cuanto que hoy en día se intenta, de manera profundamente errónea, sacar a relucir la vieja y reaccionaria basura filosófica bajo la bandera de la crítica al oportunismo táctico de Plejánov.

Y en la nota de esto:

Cf. el libro *Estudios sobre la filosofía del marxismo*, de Bogdanov, Bazarov y otros. Aquí no es el lugar para investigar este libro, y debo limitarme por el momento a la declaración de que en un futuro muy próximo mostraré en una serie de artículos o en un folleto especial que todo lo que se dice en el texto sobre los revisionistas neokantianos se aplica en esencia también a estos "nuevos" revisionistas neohumistas y neoberkeleanos. (CW Vol 15, pp. 33-34).

Este "folleto especial" era el libro *Materialismo y Empiriocriticismo*, que Lenin estaba escribiendo en ese momento y en el que mostraba que el machismo es el enemigo número uno del marxismo revolucionario, la "filosofía de la reacción inorgánica", y el fundamento filosófico de todo tipo de reacción, tanto en la vida social como en la ciencia.

Pero entonces surge otra pregunta. ¿Por qué A. Bogdanov, que personalmente era un hombre irreprochable y desinteresado, además de ser bolchevique en aquella época, no sólo tomó esta filosofía por la auténtica filosofía de la "ciencia moderna", y además por el fundamento filosófico de los medios de la renovación

socialista de la tierra, por la "filosofía del proletariado", sino que incluso se convirtió en un apasionado propagandista de esta filosofía?

¿Cómo pudo ocurrir esto? ¿Cómo pudo esta filosofía atraer a personas como Bogdanov, Lunacharsky y Gorki?

El libro de Lenin bien podría haber tenido un título ligeramente diferente: Materialismo e Idealismo. Y no sólo en general, sino con el añadido: En nuestro tiempo. ¿Dónde está la línea divisoria clara entre ambos, esa línea en la que cada hombre debe hacer una elección? ¿Qué es el idealismo filosófico y qué es el materialismo filosófico? ¿Cómo reconocer de qué se trata, cuál de estos dos puntos de partida determina la dirección de todo su pensamiento, sea cual sea el tema de su reflexión: cosas mayores o menores, el destino de la tierra o el de su país, los problemas de los genes o de los quarks, la mecánica cuántica o los fundamentos de las matemáticas, los misteriosos orígenes de la personalidad o los misteriosos orígenes de la vida en la tierra?

He aquí la cuestión: tome su pensamiento, su conciencia del mundo, y el mundo mismo, el mundo complejo e intrincado que sólo parece ser simple, el mundo que ve a su alrededor, en el que vive, actúa y realiza su trabajo -ya sea que escriba tratados de filosofía o de física, esculpa estatuas de piedra o produzca acero en un alto horno-, ¿cuál es la relación entre ambos?

Aquí hay una separación de caminos, y la diferencia radica en si eliges el camino de la derecha o el de la izquierda, porque aquí no hay medio; el camino del medio contiene en sí mismo las mismas divergencias, sólo que se ramifican dentro de él en proporciones cada vez más diminutas y discretas. En filosofía, el "partido del medio justo" es el "partido de los descerebrados", que tratan de unir el materialismo con el idealismo de forma ecléctica, mediante la suavización de las contradicciones básicas, y

mediante la confusión de los conceptos más generales (abstractos, "celulares") y claros.

Estos conceptos son la materia y la conciencia (la psique, el ideal, el espíritu, el alma, la voluntad, etc. etc.). La "conciencia" -tomemos este término como lo hizo Lenin- es el concepto más general que sólo puede definirse contrastándolo claramente con el concepto más general de "materia", además como algo secundario, producido y derivado. La dialéctica consiste en no poder definir la materia como tal; sólo puede definirse a través de su opuesto, y sólo si uno de los opuestos se fija como primario, y el otro surge de él.

La diferencia y la oposición del materialismo y del idealismo es, pues, muy simple, lo que, por parte de los idealistas de diversos matices, sirve de base a los reproches dirigidos al materialismo, tales como el "primitivismo", la "sofisticación escolar", la "naturaleza no heurística", la "banalidad", el "ser evidente", etc. (Tal reproche fue dirigido a Lenin tan pronto como se publicó su libro: "En general, incluso si se reconocen como correctas las proposiciones materialistas del Sr. Ilyin sobre la existencia de un mundo externo y su cognoscibilidad en nuestras sensaciones, entonces estas proposiciones no pueden, sin embargo, llamarse marxistas, ya que el más inveterado representante de la burguesía no tiene la menor duda sobre ellas", escribió M. Bulgakov en su reseña de *Materialismo y Empiriocriticismo*).

La posición de Lenin no está formulada aquí con mucha precisión. No consiste en el simple reconocimiento de "la existencia de un mundo exterior y su cognoscibilidad en nuestras sensaciones", sino en algo más: para el materialismo, la materia -la realidad objetiva que se nos da en la sensación- es la base de la teoría del conocimiento (epistemología), al mismo tiempo que para el idealismo de cualquier tipo, la base de la epistemología es la conciencia, bajo uno u otro de sus seudónimos (ya sea lo "psíquico",

lo "consciente" o lo "inconsciente", ya sea el "sistema de formas de experiencia organizadas colectivamente" o el "espíritu objetivo", la psique individual o colectiva, la conciencia individual o social).

La cuestión de la relación de la materia con la conciencia se complica por el hecho de que la conciencia social ("experiencia organizada colectivamente", "armonizada", limpia de contradicciones) precede desde el principio a la conciencia individual como algo ya dado, y que existe antes, fuera e independientemente de la conciencia individual. Al igual que la materia. E incluso más que eso. Esta conciencia social -por supuesto, en su forma individualizada, en la forma de la conciencia de los maestros más cercanos, y después, de todo el círculo de personas que aparecen en el campo de visión de una persona, forma su conciencia en un grado mucho mayor que el "mundo material".

Pero la conciencia social (Bogdanov y Lunacharsky la toman precisamente como lo "inmediatamente dado", como una premisa no sujeta a más análisis y como fundamento de su teoría del conocimiento), según Marx, no es "primaria", sino secundaria, derivada del ser social, es decir, del sistema de relaciones materiales y económicas entre las personas.

Tampoco es cierto que el mundo se conozca en nuestras sensaciones. En las sensaciones, el mundo exterior sólo nos es dado como se le da al perro. No se conoce en las sensaciones, sino en la actividad del pensamiento, cuya ciencia es, después de todo, según Lenin, la teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo.

La lógica como teoría filosófica del conocimiento es definida por Lenin, siguiendo a Marx y Engels, como la ciencia de aquellas leyes universales (necesarias, independientes tanto de la voluntad como de la conciencia del ser humano), a las que se subordina objetivamente el

desarrollo de todo el conocimiento agregado de la humanidad. Estas leyes se entienden como las leyes objetivas del desarrollo del mundo material, tanto del mundo natural como del socio-histórico, de la realidad objetiva en general. Están reflejadas en la conciencia de la humanidad y verificadas por miles de años de práctica humana. Por lo tanto, la lógica, como ciencia, limita y tiende a coincidir con la teoría del desarrollo, pero no en su forma fácilmente dada. La lógica, sin embargo, según Bogdanov (Berman, Mach y otros) es el conjunto de "dispositivos", "medios", "métodos" y "reglas", a los que el pensamiento de cada individuo se subordina conscientemente, siendo plenamente consciente de sí mismo. En su base (en la base de su concepción teórica) se encuentran todos esos viejos principios de la lógica formal que se enseñan en la escuela: la ley de la identidad, la negación de la contradicción y la ley del tercero excluido.

¿Qué es, después de todo, el "pensamiento"? A esta pregunta, la filosofía principalmente desde tiempos inmemoriales ha buscado una respuesta (y durante mucho tiempo se ha desarrollado en sus profundidades en la psicología tratando de explicar lo que es la psique individual, 'el espíritu').

Si el pensamiento es sólo "discurso sin sonido", como sugiere Bogdanov (y ésta es la línea de pensamiento central de todo el positivismo), "discurso mudo" o el proceso de desarrollo de los sistemas de lenguaje, entonces el positivismo es correcto. Y aquí está el camino hacia el idealismo.

Otra línea de pensamiento procede de Spinoza. Entiende que el pensamiento es una capacidad inherente, característica no de todos los cuerpos, sino sólo de los cuerpos materiales pensantes. Con la ayuda de esta capacidad, un cuerpo puede construir sus actividades en el mundo espacialmente determinado, de conformidad con la "forma y disposición" de todos los demás cuerpos

externos a él, tanto "pensantes" como "no pensantes". Spinoza incluye, pues, el pensamiento entre las categorías de los atributos de la sustancia, como la extensión. En esta forma es, según Spinoza, característico también de los animales. Para él, incluso un animal posee un alma, y este punto de vista distingue a Spinoza de Descartes, que consideraba que un animal es simplemente un "autómata", una "máquina" muy compleja.

El pensamiento surge dentro y durante el proceso de la acción material como uno de sus rasgos, uno de sus aspectos, y sólo más tarde se divide en una actividad especial (aislada en el espacio y en el tiempo), que sólo encuentra forma de "signo" en el ser humano.

Una imagen completamente diferente surge cuando, partiendo de la experiencia individual, se toma precisamente el mundo verbalmente formado como punto de partida en la teoría del conocimiento. Es tanto más fácil ceder a tal ilusión, cuanto que en la experiencia individual las palabras (y los signos en general) son en realidad tan dados a la contemplación sensual como el sol, los ríos y las montañas, las estatuas y los cuadros, etc. etc. Aquí están las raíces del idealismo en su variante "signo-simbólica". Si se parte de la experiencia individual, haciendo de ella el punto de partida y la base de la teoría del conocimiento, entonces el idealismo es inevitable. Pero también es inevitable si se parte de la "experiencia colectiva", si ésta se interpreta como algo independiente del ser, como algo que existe independientemente, como algo primario.

Resulta, pues, que la cuestión de la relación entre la conciencia y la materia no es en absoluto tan trivial como varios críticos de Lenin han tratado de mostrar. Por supuesto, esto es cierto sólo cuando la cuestión básica de la filosofía se entiende en su contenido real, y no como una cuestión de la relación de la conciencia con el cerebro. Es un hecho indiscutible que tal "formulación" de la cuestión

básica de la filosofía ha surgido con frecuencia en el pasado y ocurre en el presente.

Mientras tanto, no es en absoluto la relación de la conciencia con el cerebro lo que discuten tanto Engels como Lenin, sino la relación de la conciencia con la naturaleza, con el mundo exterior, con la realidad objetiva que se nos da en la sensación. La cuestión de la relación de la conciencia con el cerebro es una cuestión que se resuelve científicamente y con plena concreción no por la filosofía, sino sólo por los esfuerzos conjuntos de la psicología y la fisiología del cerebro.

Y no es en absoluto esta cuestión la que ha dividido a los filósofos en materialistas e idealistas. Que el ser humano piensa precisamente con la ayuda del cerebro, y no del hígado, estaba igualmente claro para Feuerbach, Hegel, Fichte, Spinoza, Descartes, Aristóteles y Platón. Descartes llegó a indicar el "lugar exacto" del cerebro donde se encuentra la conciencia, la glándula pineal, y Fichte investigó de la manera más asidua las peculiaridades del cuerpo humano, gracias a las cuales se convirtió en un órgano de la conciencia y la voluntad.

Ninguno de los idealistas clásicos tenía dudas de que el hombre piensa con la ayuda del cerebro, y no de cualquier otra parte del cuerpo. Por lo tanto, no tenían tal problema, ni tal pregunta. Sólo con los machistas surgió tal cuestión e incluso se convirtió en un problema insoluble para su filosofía.

Así, cuando Lenin exige a los machistas una respuesta directa a la pregunta: "¿Piensa el hombre con la ayuda del cerebro?", esta pregunta es puramente retórica: equivale a arrinconar a una persona obligándola a responder directamente: "¿Está usted de acuerdo en que camina con la ayuda de sus piernas y no de sus oídos?". Si la respuesta es 'sí', entonces, todas las construcciones ininteligibles de los machistas se derrumban. Si insiste en defenderlas, se ve

obligado a decir "no", es decir, a expresar un absurdo que es evidente para todos (y para usted mismo).

Porque no fue la relación de la conciencia con el cerebro, sino la relación de la conciencia con el mundo exterior lo que constituyó la cuestión en torno a la cual los propios machistas comenzaron a discutir. La relación de la conciencia con el cerebro es también una cuestión muy importante, pero se resuelve con la investigación neuropsicológica concreta, con la psicofisiología.

Lenin afirma: todo lo que ocurre dentro del cuerpo humano, dentro del cerebro, del sistema nervioso y de los órganos de los sentidos, es monopolio de los científicos naturales. Pero a veces se les ocurre que la resolución de la cuestión sobre la relación de la conciencia con el cerebro y con el cuerpo humano en su conjunto es también la resolución de la cuestión básica de la filosofía, la cuestión sobre la relación de toda la conciencia con todo el mundo externo (externo en relación con la conciencia).

Es la filosofía la que investiga esta cuestión. En la filosofía se discute, se discutió y se discutirá precisamente sobre la relación de la conciencia con el mundo material y objetivo de los fenómenos naturales y socio-históricos, que existen fuera del cerebro pensante. Esta es precisamente la cuestión a la que no responderá ninguna variedad de psicofisiología, por muy refinada que sea. Por la sencilla razón de que nunca ha estudiado esta cuestión.

Además, en filosofía la discusión no se centra exclusivamente (ni siquiera en gran medida) en la relación de la conciencia individual "con todo lo demás", sino principalmente en la relación de la conciencia social (realizada conjunta y consecutivamente en la historia por millones de cerebros pensantes) -de la conciencia en general- con el mundo exterior a ella.

La totalidad infinita de cosas, acontecimientos y procesos que existen en la naturaleza y en la historia se llama en filosofía realidad objetiva (que existe fuera del

sujeto y es independiente de él) o, más sucintamente, materia, el mundo material.

Este mundo material se contrapone por igual al cerebro pensante individual y al "cerebro pensante de la humanidad" colectivo, es decir, al "pensamiento en general", a la "conciencia en general", a la "psique en general" y al "espíritu en general". En cuanto a la resolución de la cuestión básica de la filosofía, conciencia, psique, pensamiento y espíritu no son más que sinónimos.

La conciencia social, que se desarrolla de generación en generación, difiere en principio de la "conciencia individual". Es imposible imaginar la conciencia colectiva de los pueblos (es decir, lo que la filosofía entiende por "conciencia") como una "unidad molecular" (psique única, conciencia única) que se ha repetido una y otra vez y que, por tanto, simplemente ha aumentado sus proporciones. El conjunto históricamente desarrollado -la cultura espiritual completa de la humanidad- es lo que más interesa al filósofo, es lo que significa en filosofía el término "conciencia", y no simplemente la conciencia de individuos separados. La cultura espiritual está formada por una multitud de interacciones dialéctico-contradictorias entre ellos. A partir de "psiques" individuales similares pueden desarrollarse como resultado dos formaciones psíquicas, no sólo diferentes, sino directamente contradictorias.

Esta circunstancia ya fue perfectamente comprendida por Hegel, aunque la expresó a su manera. La psique colectiva de los pueblos (y no la psique del individuo solitario con su cerebro) -que se desarrolla de siglo en siglo-, la psique de la humanidad, la conciencia de la humanidad, el pensamiento de la humanidad, aparece con Hegel bajo el seudónimo de "espíritu absoluto". Y la psique separada (individual) se llama "alma". Ésta la interpreta como una "partícula del espíritu".

La "nomenclatura" aceptada en su época contiene una gran cantidad de verdades. Pero también hay ilusiones

grandiosas relacionadas con ella. La psique colectiva de la humanidad (espíritu), que ya se ha desarrollado durante miles de años, es en realidad primaria en relación con cada "molécula psíquica" separada, con cada conciencia individual (alma). Un alma individual nace y muere (a diferencia de Kant, Hegel ridiculizó cáustica e irónicamente la idea de la inmortalidad del alma), pero el espíritu agregado - "total"- de la humanidad vive y se desarrolla desde hace miles de años, dando a luz a almas separadas cada vez más nuevas y engulléndolas de nuevo, conservándolas así en la composición de la cultura espiritual, en la composición del espíritu. En la composición del espíritu vivo de hoy viven las almas de Sócrates, Newton, Mozart y Rafael - aquí reside el significado y la esencia de la interpretación - dialéctica - de Hegel de la inmortalidad del espíritu, a pesar de la mortalidad del alma. Uno nace a través del otro. A través de su contrario.

Con todo ello, Hegel se mantiene siempre dentro de la esfera del espíritu, dentro de los límites de la relación del alma con el espíritu. Todo lo que está fuera de esta esfera y existe completamente separado de ella -el mundo material en general- le interesa tan poco como a Mach o a cualquier otro idealista. Pero su idealismo es mucho más inteligente, mucho más amplio, y por ello mucho más dialéctico, que el idealismo mezquino, vulgar y estrecho de Mach.

Porque él se ocupa de la conciencia en sus dimensiones reales, mientras que Mach sólo se ocupa de la conciencia individual. Mach ni siquiera piensa en la conciencia social (mientras que la ciencia se ocupa precisamente de ella). Por tanto, la cuestión de la ciencia -qué es, de dónde viene y por qué, según qué leyes se desarrolla- queda generalmente fuera de su campo de visión. Al igual que la política, el derecho, el arte y la moral. Mach nunca estudió las leyes de desarrollo de estas formas universales de conciencia.

En filosofía sólo se interesa por la relación de la conciencia individual con el cerebro y los órganos de los sentidos. Por lo tanto, invariablemente apela exclusivamente a la experiencia psíquica del individuo separado. De ahí la ilusoria "persuasión" de sus argumentos.

No hace falta decir que el pensamiento real de un físico o de cualquier otra persona, especialmente de un gran científico, y la comprensión que tiene sobre esta cognición, difieren esencialmente entre sí. Así, resulta que el pensamiento del mismo Mach, en la forma en que realmente se produce, no se parece en absoluto a la descripción de este pensamiento por parte del Mach-filósofo, con sus pretensiones de crear una teoría general de la conciencia.

Lenin, por lo tanto, tenía buenas razones para llamar a Mach un gran erudito en el ámbito de la física, un filósofo mezquino y reaccionario, es decir, un pseudo-especialista en el área que investiga la conciencia (la psique, el pensamiento, la cultura espiritual de la humanidad) y las leyes de su origen y desarrollo.

Si Mach hubiera adoptado las mismas posiciones en su propio campo que en el de la epistemología, se habría visto obligado en ese caso a mirar con condescendencia a Newton, Faraday y Maxwell, al igual que miraba con desprecio a Hegel, Marx y Engels en el campo de la epistemología. Y en la física tendría que haberse basado sólo en la experiencia personal, tomada por él como norma de "la experiencia de todo físico", y no en la historia y la experiencia de la física como ciencia.

Lenin demuestra todo esto. Pensar bien en su propio campo estrecho -en la física- todavía no significa que uno también piense bien en el ámbito de la ciencia del pensamiento, la conciencia y la psique. Aquí es necesario conocer los hechos no sólo de acuerdo con la propia experiencia personal, sino de acuerdo con la experiencia de

toda la humanidad. También es necesario conocer la historia de su investigación no según la experiencia personal (o para ser más precisos, no según la experiencia personal solamente), sino según los principales hitos del desarrollo de la experiencia común a toda la humanidad, es decir, según la historia de esta ciencia.

Una persona que se permite emitir juicios sobre la conciencia sin haberse molestado en estudiar lo que la gente ya ha estado estudiando durante miles de años, sin familiarizarse con lo que ya es bastante bien conocido y comprendido en este campo, sin haber estudiado a Spinoza, Kant, Hegel, Marx o Engels, tal persona merece plenamente la valoración que Lenin hizo del Mach-filósofo.

Un físico no está en absoluto obligado a dedicarse profesionalmente a la filosofía. Einstein, por ejemplo, era y seguía siendo un físico, y no pretendía crear concepciones filosóficas, y mucho menos publicar "tratados filosóficos". Porque entendía -y más de una vez habló públicamente de ello- que el problema de la conciencia era para él mil veces más difícil que sus propios problemas particulares, y por lo tanto no se atrevería a juzgar en este ámbito. Una vez hizo una clara declaración sobre esto al psicólogo Jean Piaget cuando se familiarizó con los problemas que Piaget estaba estudiando. Einstein pudo entenderlo, pero Mach no. Y así es como ha pasado a la historia de la filosofía. Tal como lo vio Lenin.

Por eso Lenin se indignó cuando Bogdánov, Bazárov y Lunacharski entraron en bloque en esto con los mencheviques Valentinov, Yushkevich y otros, y empezaron a apelar a la socialdemocracia rusa para que aprendiera a pensar con Mach y según Mach, y más aún en el campo de las ciencias sociales, es decir, precisamente donde la filosofía de Mach había revelado plenamente su patente vacuidad y su carácter reaccionario.

Por eso Lenin se manifestó de forma tan decidida y tajante (tanto en su esencia como en su tono) contra el machismo. Su intervención tenía que ver con el destino de una nueva ola revolucionaria en Rusia. 1905 no había resuelto ni uno solo de los problemas fundamentales a los que se enfrentaba la nación. Si la nueva revolución saldría victoriosa o se ahogaría una vez más en un mar de sangre, de eso se trataba en realidad.

Lenin comprendió claramente que si los bolcheviques pensaban según Marx, es decir, materialista y dialécticamente, podrían conducir al proletariado de Rusia a una victoria decisiva, a la resolución real de las contradicciones fundamentales del desarrollo del país.

Por lo tanto, está claro que no era simplemente el materialismo filosófico en general lo que Lenin defendía en su libro. Defendió la dialéctica científica (es decir, materialista). La dialéctica como lógica y teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo. Las personas que no entienden esto evidentemente no conocen ciertos hechos indiscutibles relativos a la esencia de la lucha ideológica de los días en que Lenin escribía su libro. Estos hechos deben ser recordados.

Introduzcamos un extracto bastante extenso (¡no se puede evitar!) de un libro que apareció un año antes de *Materialismo y Empiriocriticismo*: "Entre las partes anticuadas del bien proporcionado edificio, levantado por los esfuerzos del genial autor de *El Capital*, que indudablemente necesitan reparación, y una reparación importante, están, ante todo, estamos profundamente convencidos, los fundamentos filosóficos del marxismo, y, en particular, la célebre dialéctica".

Interrumpamos el extracto con un breve comentario. El autor que se cita aquí era "también" marxista y también perteneció en su momento a los bolcheviques, al igual que A. Bogdanov. Después de la Revolución de Octubre reconoció la corrección de Lenin, ingresó en las filas del

PCUS e incluso enseñó filosofía hasta el final de sus días, como profesor de la Universidad Comunista Y.M. Sverdlov. Se trata de Y. Berman, autor del libro La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento (Moscú, 1908). Participó como coautor del mismo libro, *Ensayos de filosofía del marxismo*, que Lenin rebautizó para siempre como Ensayos contra la filosofía del marxismo.

Sigamos con la cita; arroja muy eficazmente luz sobre la situación de la filosofía en aquellos días, pues nos permite comprender qué fue lo que atrajo a Mach no sólo a Berman, sino también a Bogdanov y Lunacharsky. '... La necesidad de investigar los principios fundadores de la doctrina, la necesidad de conciliar los puntos de partida de la filosofía marxista con las últimas conquistas científicas' - así es como el propio Berman explica el motivo de su trabajo en filosofía. Después de todo, el motivo en sí mismo es digno. Pero, ¿por qué exactamente, mientras actuaba en el espíritu de este noble motivo, Berman comenzó de repente a atacar a la dialéctica? ¿De qué era culpable la dialéctica a sus ojos?

La dialéctica era culpable no sólo de "no estar de acuerdo" con los últimos logros científicos (y en ese momento, estos eran los logros de Mach, Einstein, Ostwald, Poincaré y otros científicos naturales no menos destacados), sino también porque (así les parecía a Berman y a sus correligionarios) no era otra cosa que la dialéctica la culpable de todas las catástrofes que empezaron a ocurrir en las filas de la socialdemocracia después de la muerte de Engels. Esto incluye tanto los fracasos y las consiguientes víctimas de la Revolución de 1905, como los errores teóricos que condujeron a estos fracasos.

La culpa de todo esto la tuvo Hegel, con su perniciosa influencia sobre Marx y Engels, que luego se transmitió, como una infección, a sus discípulos: a Kautsky, Plejánov y Mehring. Y Berman se pregunta sinceramente: «¿Por qué un revolucionario se siente atraído por las "baratijas de la

verborrea hegeliana", cuando existe un pensamiento tan claro y "genuinamente científico" como el de Ernst Mach?' Es con la orientación de Mach que un revolucionario debe librarse de la enfermedad de la dialéctica hegeliana, de la anemia de las categorías dialécticas. No importa lo que hayan dicho los Sres. Plejánov, Mehring y otros, no importa lo apasionadamente que nos aseguraran que encontraríamos en las obras de Hegel, Marx y Engels toda la información necesaria para la resolución de nuestras dudas en el campo del pensamiento filosófico; que, además, todo lo que se ha hecho después de ellos es una tontería ecléctica o, en el mejor de los casos, sólo una paráfrasis más o menos lograda de las ideas filosóficas de Hegel, no podemos ni debemos aislarnos con una muralla china de todos los intentos de iluminar los problemas básicos del pensamiento de una manera distinta a como lo habían hecho Marx y Engels» [Berman, Y., *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*, pp. 135-136.]

En el campo del pensamiento científico debemos igualar el método de pensamiento que Ernst Mach utiliza en su campo (en la física) y explica de forma popular (esto lo hace como filósofo). Tal fue la conclusión y la convicción sincera no sólo de Berman, sino de Bogdanov y Lunacharsky. La filosofía de Mach expresa las tendencias más progresistas en una de las dos áreas básicas del conocimiento científico en el campo de las ciencias naturales. La filosofía de Mach es la filosofía de la ciencia natural contemporánea', escribe A. Bogdanov en su artículo introductorio al libro *El análisis de las sensaciones*, de E. Mach. Los mencheviques llegan a la misma conclusión, a pesar de la opinión de su líder Plejánov, que también estaba infectado por el anticuado "hegelianismo". Por lo tanto, en el ámbito de la filosofía era conveniente pactar inmediatamente con ellos. Era posible y necesario escribir una obra colectiva "sobre la filosofía del marxismo" con ellos, con Valentinov, Yushkevich y otros. Era posible y

necesario, como tarea fundamental de esta obra colectiva, desacreditar la dialéctica, que impedía asimilar el método de pensamiento "más revolucionario" de Ernst Mach y Richard Avenarius. Ellos, y no Marx y Engels, debían convertirse en los filósofos clásicos de la socialdemocracia revolucionaria, del marxismo revolucionario.

Tal era el espíritu básico y la idea fundamental de esta "obra colectiva", del libro Ensayos de filosofía del marxismo; tal era el pensamiento básico que unía a este colectivo de autores de mala reputación. Para Bogdanov, Berman y Lunacharsky, la realidad objetiva del 'mundo exterior' era una cuestión de poca importancia, de poco interés y de poca trascendencia. En todo caso, "en interés de la socialdemocracia y de la ciencia contemporánea", era posible, en general, no prestarle atención, dejarla de lado. ¿Era la discusión realmente sobre la "Realidad objetiva"? ¿Podría tratarse realmente de si el sol y las estrellas existen o no? La discusión se centraba en una cuestión mucho más importante: sobre qué método de pensamiento profesaría en adelante la democracia revolucionaria en Rusia: el método de los marxistas, derivado del "hegeliano", o el método "científico", derivado de Mach.

Y en cuanto a si el sol y las estrellas existen realmente, y más aún, tal como los vemos -como puntos brillantes en la cúpula negra del cielo-, en última instancia, ¿qué diferencia hay? Incluso podemos convenir en que los astros, tal como los vemos, no son más que complejos de nuestras sensaciones visuales, proyectados por nuestra imaginación en una pantalla del espacio celeste. No hay ninguna diferencia: las veremos igual que antes. Pero entonces, por fin, pensaríamos en ellos "científicamente". Y no sólo sobre ellos, es decir, en la ciencia natural, sino también en el ámbito de las ciencias sociales, la economía política, el derecho y la política.

Tal fue la lógica que llevó a los empirio-críticos rusos Bogdanov, Bazarov, Lunacharsky y Berman, junto con

Valentinov y Yushkevich a las posiciones que esbozaron como plataforma filosófica conjunta en los *Ensayos de Filosofía del Marxismo*.

Y todo ello en unas condiciones en las que la cuestión de especial importancia era una orientación clara y distinta del pensamiento teórico, que viene dada por la dialéctica materialista de Marx y Engels. Lenin supo utilizarla, comprendiendo perfectamente que la única lógica científica -dialéctica- del pensamiento teórico exige ante todo un análisis absolutamente preciso y estricto de las contradicciones que habían madurado en Rusia. En toda su objetividad. Y luego la elaboración de los medios más hábiles para su resolución, medios absolutamente concretos.

Pero Mach y los machistas enseñaron a considerar todas las contradicciones (así como todas las demás categorías relacionadas con la contradicción, especialmente la negación) como un simple estado de malestar y de conflicto dentro del organismo (o del cerebro), como un estado puramente subjetivo del que el organismo quiere salir cuanto antes, para encontrar el "equilibrio" físico y espiritual.

¿Podría haber sido posible inventar algo más opuesto a la dialéctica marxista y más hostil a ella que tal comprensión de la contradicción? Pero esta fue precisamente la comprensión enseñada no sólo por Mach y Avenarius, sino por Bogdanov y Berman.

Así es como Berman explicó el problema de la contradicción. Durante el proceso de adaptación de un organismo al entorno, en su interior surgen a veces esfuerzos en direcciones opuestas; surge un conflicto entre las dos ideas y, en consecuencia, entre los enunciados que las expresan. Según Berman, la contradicción es una situación en la que el habla choca contra el habla, la palabra hablada contra la palabra hablada, y nada más. Esta situación sólo se da en el habla, y cualquier otra

comprensión de la contradicción es, según él, un antropomorfismo del más puro estilo, o la "ontologización" de un fenómeno estrictamente lingüístico. Sin duda", escribe Berman, "la "identidad", la "contradicción" y la "negación" no designan más que procesos que tienen lugar únicamente en el ámbito de las ideas, de las abstracciones y del pensamiento, pero de ninguna manera en las cosas... [Berman, Y., *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*, Moscú, 1908, pp. 5-6.]

La relación de conflicto entre dos estados psicofisiológicos del organismo, expresada en el discurso: esto es lo que es la contradicción para Berman. Y esta es la posición general de todos los machistas. Encontraron completamente inaceptable la posición de la dialéctica materialista acerca de la objetividad de la contradicción, como identidad de los opuestos, o como punto de encuentro de los extremos en el que estos opuestos pasan el uno al otro. Todos estos elementos de la lógica marxista les parecían la perniciosa basura verbal del "hegelianismo", - y nada más. La lógica del pensamiento científico contemporáneo tenía que ser limpiada a fondo de cualquier "basura verbal" similar, lo que exigía en primer lugar demostrar el "carácter no científico" del principio de la identidad de los opuestos. Esto es lo que los machistas rusos se propusieron hacer celosamente.

Para ellos, este principio de identidad de los contrarios era la forma que tenían los sofistas de dar la vuelta a los conceptos científicos. Los conceptos científicos, en la medida en que son científicos, están subordinados de la manera más estricta al principio de identidad: A= A. Berman afirmó al resumir su razonamiento sobre este tema: "declarar que la contradicción es un principio fundamental del pensamiento, tan lícito como el principio que es su contrario, equivale por tanto a un acto de suicidio

espiritual, a una renuncia al pensamiento... [Berman, Y., *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*, p. 164.].

Tal es la orientación de los machistas: prohibir la comprensión de las contradicciones objetivas. Y esta prohibición -en nombre de la "ciencia moderna"- se impuso al pensamiento precisamente en el momento en que tal comprensión era especialmente necesaria. La dialéctica materialista orientaba el pensamiento científico hacia un análisis concreto de las contradicciones de clase del país en toda su objetividad. Pero la concepción machista del pensamiento científico condujo de hecho, aunque a pesar de la voluntad de algunos de sus adeptos, a una renuncia a la comprensión de estas contradicciones. Esta fue la consecuencia inevitable de la actitud marcadamente negativa de los machistas hacia la dialéctica.

Pero para fundamentar su particular concepción del pensamiento, necesitaban una base filosófica correspondiente. El materialismo, y la dialéctica indisolublemente unida a él, no les convenían en absoluto. Como base de su "método científico" tuvieron que introducir algo más: el empiriocriticismo.

La ciencia (la comprensión científica de la realidad), según esta filosofía, es un sistema de pronunciamientos que combina en un complejo no contradictorio de elementos de "nuestra experiencia" y sensación. El complejo no contradictorio de símbolos, unido de acuerdo con los requisitos y prohibiciones de la lógica formal. Estos requisitos y prohibiciones, en opinión de los machistas, no reflejan nada en la realidad objetiva. Son simplemente los requisitos y normas del trabajo con símbolos, y la lógica es la acumulación de los métodos de este trabajo. La lógica, por tanto, es una ciencia que no refleja nada en la realidad objetiva, sino que simplemente da una suma de normas que regulan el trabajo con símbolos de cualquier tipo.

Trabajar con símbolos. ¿En nombre de qué? ¿Qué fin persigue este trabajo? ¿De dónde provienen sus normas?

Los machistas también tienen una respuesta preparada para esto. Si las normas del derecho tienen como objetivo el mantenimiento y la conservación de una estructura socioeconómica determinada, las normas del pensamiento deben tener como objetivo final la adaptación del organismo a su entorno". [Berman, Y., *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*, p. 137.]

Los machistas derivan su concepción del pensamiento de las necesidades del organismo (es decir, de las necesidades del hombre interpretadas de forma totalmente biológica). De la necesidad de equilibrio, de la supuesta necesidad innata de eliminar todas las contradicciones de cualquier tipo. Por supuesto, un pensamiento absolutamente libre de contradicciones es sólo un ideal al que debemos acercarnos lo más posible; pero el hecho de que hayamos estado muy lejos de esto, tanto en el pensamiento pasado como en el presente, no significa en absoluto que debamos apartarnos de la lucha con la contradicción... [ibid, p.165]

El pensamiento, así como todas las demás funciones psíquicas del hombre, se explica aquí directamente como una actividad dirigida a la conservación del equilibrio (o al restablecimiento del equilibrio destruido) como meta inmanente situada en el organismo de todo individuo.

Todo organismo es un sistema dinámico de procesos físico-químicos, es decir, un sistema en el que los procesos separados se apoyan mutuamente en un estado de equilibrio" [Ibid., p.97]. El equilibrio, entendido como la ausencia de cualquier estado de conflicto dentro del organismo, resulta ser aquí el principio supremo del pensamiento, de la lógica como sistema de reglas, cuya observancia garantiza la consecución de este objetivo. El objetivo es alcanzar un estado en el que el organismo no sienta necesidad alguna, sino que exista en un estado estable de reposo e inmovilidad.

Es fácil ver cuán inadecuada es para el pensamiento de un revolucionario la lógica que se deriva de tal comprensión. Esta lógica hace que cualquier mente que se subordine a ella sea absolutamente ciega con respecto a las contradicciones de la realidad que tiene ante sí; ciega a las contradicciones de los hechos más realistas en la esfera de las relaciones materiales (económicas) entre las clases. Esta lógica cegó la mente con respecto a la esencia misma de la crisis revolucionaria que había madurado en la tierra, en el sistema de relaciones entre las personas.

La dialéctica materialista de Marx orientó el pensamiento del revolucionario hacia el análisis de estas relaciones contradictorias. La metafísica idealista de Mach desviaba su atención de tal análisis.

Lenin vio claramente que un revolucionario que hubiera adoptado tal lógica de pensamiento se transformaría inevitablemente de revolucionario en una especie de criatura caprichosa que ignoraba las contradicciones reales de la vida y trataba de imponer su propia voluntad arbitraria. Por lo tanto, comenzó a explicar a Bogdanov, Lunacharsky y a todos sus correligionarios la naturaleza de la filosofía a la que habían caído prisioneros, y la terrible naturaleza de la infección que había entrado en sus cerebros. Tenía que explicárselo no sólo a ellos, sino a todo el partido y a todos los obreros-revolucionarios que habían sido lo suficientemente imprudentes como para creer en la autoridad científica de Bogdanov, Bazarov, Berman y Lunacharsky. Tenía que rescatarlos con decisión de esta pestilencia, impedir la ulterior difusión de la infección machista y, al mismo tiempo, cortar la calumnia menchevique de que el machismo había sido adoptado por los bolcheviques como su ideología filosófica, que el machismo era la lógica del bolchevismo y, en consecuencia, la raíz de su alejamiento de las tradiciones de la II Internacional y la fuente de su ruptura con Plejánov.

Lenin declaró con firmeza y claridad: la bandera filosófica del bolchevismo era y sigue siendo la dialéctica materialista (¡sí, materialista, y no hegeliana!), la dialéctica de Marx y Engels.

El esquema de pensamiento de Mach es el esquema (lógico) de pensamiento de un empirista de principio que intenta convertir las peculiaridades de un modo de pensamiento históricamente limitado en una definición universal del pensamiento en general. Este esquema corresponde, en la medida de lo posible, al estado de ánimo del filisteo pequeñoburgués alarmado por la revolución y preocupado por una cosa: cómo preservar el equilibrio dentro de su pequeño universo o cómo restaurar este equilibrio si se ha roto, cómo restaurar su comodidad perdida, tanto material como espiritual, eliminando de ella todos los elementos contradictorios. Por cualquier medio y a cualquier precio.

Es una catástrofe si el esquema de este pensamiento penetra en la mente de un revolucionario y comienza a ser su guía. El filisteo que finalmente ha perdido su equilibrio se transforma entonces en un pequeñoburgués enfurecido, en una "pseudoizquierda", mientras que el revolucionario que se ha vuelto como él se convierte en el líder de esas "izquierdas". O, habiendo perdido el equilibrio, comienza a buscar una salida no en un frenesí "revolucionario", sino en la tranquila locura de las búsquedas religiosas, en la búsqueda de un pequeño dios amable.

Bogdanov, por ejemplo, era (muy sinceramente) un hombre de indomable voluntad revolucionaria, que era a la vez inflexible e irreconciliable. Pero esta energía buscaba siempre una salida un poco más directa y franca. Nunca quiso reconocer ningún desvío hacia su objetivo, y no fue capaz de buscarlos. Una vez que vio en los esquemas de pensamiento de Mach la "confirmación filosófica" de la corrección de estas posiciones, comenzó a pensar y actuar en su espíritu de forma cada vez más convencida y

coherente. Y esto lo alejó rápidamente de Lenin, del bolchevismo y de la aceptación consciente de la dialéctica materialista.

Otro polo dentro del machismo ruso fue Lunacharsky. Este intelectual y humanista altamente educado poseía un carácter mucho más suave que el de Bogdanov; tenía una voluntad mucho menos férrea. Era mucho más proclive a hacer declaraciones en el plano ético-moral, o a construir ideales, y encontró en el machismo la justificación filosófica precisamente de esta debilidad. Comenzó a buscar y construir ardientemente "un revolucionario terrenal equivalente a Dios". Pero las búsquedas de un dios en esta tierra no fueron más fructíferas que las búsquedas de él en el cielo, y Lenin trató de explicar esto.

La historia, que es la verdadera madre de las ideas filosóficas, políticas y de todo tipo, confirmó la corrección de Lenin y mostró la incorrección de sus oponentes. Y continúa hoy en día su confirmación.

La historia, como solía decir Hegel, es un juez verdaderamente aterrador. Un juez que en última instancia no comete errores, a diferencia de muchos otros jueces y tribunales de justicia. Pero aquí ya ha dictado su sentencia, que es definitiva e inapelable. Lenin demostró tener razón, y Bogdanov, Bazarov, Lunacharsky y Berman se equivocaron. Después del libro de Lenin nadie entre las filas bolcheviques se atrevió a declarar y defender abiertamente su talante machista.

Había, es cierto, quienes simpatizaban con Mach y Bogdanov, pero ahora tenían que hacerlo en silencio. Y Bogdanov, que no era capaz o no estaba dispuesto a investigar teóricamente las interconexiones de las contradicciones materiales (económicas) dentro del país (interconexiones que, por otra parte, eran muy dinámicas), finalmente también se confundió en la política.

Cuando finalmente se convenció de que no podía hacer nada en política, Bogdanov se dedicó a lo que entendía, a

la biología, a la medicina y a la vida de médico. Murió en 1928 mientras realizaba un arriesgado experimento médico con su propia sangre. Se publicó un largo obituario sobre él junto con su retrato en la revista Bajo la Bandera del Marxismo, tratándolo como un héroe de la medicina y como un hombre de pureza cristalina.

Pero sus discípulos, que aceptaron sus puntos de vista como "auténtica filosofía científica", se dedicaron a realizar experimentos alejados del ámbito médico. Estos fueron los caprichos del Proletkult en el arte. Eran los arriesgados experimentos de la economía del país durante los años 20, que se basaban en la 'teoría del equilibrio' mecánico, directamente descendiente de Avenarius y Mach.

Lenin, por supuesto, no previó ni pudo prever todo esto en toda su concreción en aquel momento. Pero vio claramente que tras el machismo se ocultaban grandes desgracias para los revolucionarios y para la propia revolución.

Se puede objetar: ¿no es esto una sobreestimación idealista de la fuerza y el poder de la filosofía en general, y no sólo de la filosofía de Mach?

Por supuesto, el pensamiento de la gente se forma en primer lugar no por los maestros y los filósofos, sino por las condiciones reales de su vida.

Como decía Fichte, el tipo de filosofía que uno elige depende del tipo de persona que es. Cada uno se siente atraído por una filosofía que corresponde a la imagen ya formada de su propio pensamiento. Encuentra en ella un espejo que presenta plenamente todo lo que antes existía en forma de una vaga tendencia, una alusión indistintamente expresada. Un sistema filosófico arma el pensamiento (la conciencia) del individuo con la autoconciencia, es decir, con una mirada crítica sobre sí mismo como si fuera desde el lado, o desde el punto de vista de la experiencia común a toda la humanidad, de la experiencia de la historia del pensamiento.

Dentro de los límites de la experiencia que poseían Bogdanov y sus correligionarios, no cabía un sujeto como un país implicado en el proceso de desarrollo capitalista, en un proceso que había depositado sus propias contradicciones de desarrollo, nuevas y específicas, sobre las viejas contradicciones conocidas y aún no resueltas de antes. La mente que se había formado en el análisis de problemas científicos y técnicos particulares, y que se había orientado hacia la resolución de estos problemas, se rindió y se perdió ante el cuadro tan complejo, extremadamente diferenciado y, sin embargo, unificado.

En particular, esto se puso de manifiesto cuando el problema del orden del día fue la extracción de las lecciones de la derrota de la Revolución de 1905-1907. Para extraer las verdaderas lecciones de la derrota -y sólo éstas podrían ser útiles para el futuro- lo que se necesitaba sobre todo era el más estricto análisis teórico del curso de la revolución, empezando por sus causas y terminando con un análisis de las fuerzas y debilidades de las clases que habían chocado en esta revolución. Era necesario un análisis absolutamente sobrio, absolutamente objetivo, y que se hiciera, además, en interés de la revolución. La dialéctica materialista de Marx y Engels se dirigía precisamente a ese análisis, lo exigía incondicionalmente y armaba el pensamiento con la lógica correspondiente.

Las cabezas de los futuros machistas no estaban preparadas para llevar a cabo tal tarea. Comenzaron entonces a buscar algún tipo de instrumento un poco más sencillo y un "poco más eficaz". El machismo era precisamente adecuado para tales fines.

Cuando la revolución se había ahogado en sangre, la demanda de la filosofía machista creció mucho más. Por supuesto, no sólo la filosofía machista tenía demanda. También lo eran el misticismo abierto y la pornografía. Los tiempos de reacción son muy difíciles para la salud mental.

La decepción de las esperanzas revolucionarias es algo terrible.

Las esperanzas de progreso y de transformación democrática empiezan a parecer ilusiones imposibles de ideales seductores, pero que nunca podrán realizarse en el mundo real. Los héroes de 1905 que intentaron hacerlos realidad "aquí y ahora" parecen ingenuos utópicos o, peor aún, aventureros autosuficientes...

Y así, mientras pensaba en el futuro, Bogdanov escribió una novela de ciencia ficción que trata del socialismo.

II: El programa positivo del positivismo ruso.

Esta novela -*Estrella Roja*- no es un fenómeno accidental en lo que respecta al destino del machismo ruso. Examinémosla más de cerca; nos proporcionará respuestas a muchas de las cuestiones que nos interesan en este momento, incluida la actitud de A. Bogdanov hacia las enseñanzas de Karl Marx. Descubriremos la esencia de la filosofía que él (a diferencia de Lenin) utiliza como prisma para iniciar su examen del socialismo. Un socialismo "críticamente purificado" a la luz de los principios de Mach, a la luz de los "éxitos y logros de la ciencia natural moderna", a la luz de la "última filosofía" que ahora predicaba junto a Bazarov y Yushkevich, Lunacharsky y Valentinov, Berman y Suvorov.

En *Ensayos sobre la filosofía del marxismo* se unió a ellos para esbozar su "nueva filosofía". Ese mismo año, 1908, publicó también *Estrella Roja*, en la que esta filosofía se aplica al replanteamiento del socialismo y sus perspectivas.

El efecto logrado es muy interesante. Cuanto más se esfuerza A. Bogdanov en defender el ideal socialista, más elegante y elevado se vuelve a los ojos del autor, cada vez más (y esto no es culpa de Bogdanov, sólo su desgracia)

empieza a recordar a un icono desgastado, estéril y anémico, lo cual es bastante poco halagador para un ser humano vivo.

Aquí queda muy claro cómo su pensamiento toma el camino que va justo en la dirección opuesta a la de Marx y Engels, el camino que se aleja de la ciencia hacia la utopía. Pero Bogdanov siente que nada ha cambiado; cree que avanza tanto en la filosofía como en la explicación de los problemas sociales y económicos.

La novela no sólo incluye numerosos pasajes de *Empirio-Monismo*. Toda la estructura de las imágenes está organizada por las ideas de esta filosofía, y por eso *Estrella Roja* es simplemente un equivalente artístico de las construcciones teóricas de Bogdanov y de su epistemología.

Desde el punto de vista artístico, la novela tiene poco interés; es aburrida y didáctica. Evidentemente, nunca entró en el tesoro de oro de la ciencia ficción. Pero nos ayuda a comprender mucho en la filosofía de Bogdanov, en sus equivalentes reales y terrenales.

La novela en su conjunto es una larga y popular exposición de la interpretación de Mach (empirio-monista) de la enseñanza de Marx. Los héroes del libro presentan con frecuencia citas de *Empirio-monismo* y tratan de explicar al lector su "significado real" de la forma más clara posible. El texto de *Empirio-Monismo* es cortado en trozos y encargado para su entrega al ingeniero Menny, al médico Netty y al revolucionario Leonid N.

La novela comienza de forma bastante realista. Leonid N. se sienta a agonizar sobre las lecciones de la derrota de la Revolución de 1905, así como sobre las razones de su ruptura con la mujer amada. Y, de repente, parece que no es el único que piensa en estos dos temas.

Resulta que los acontecimientos de 1905-1908 y su destino personal están siendo estudiados con atención por... seres de otro planeta. Extraños de Marte.

Sus naves espaciales con forma de huevo han estado sobrevolando las barricadas de Krasnaya Presnya y sobre Estocolmo, donde han tenido lugar las acaloradas discusiones entre los partidarios de Lenin y los de Plejanov. Lo saben todo. Incluso las razones por las que Leonid N. y Anna Nikolaevna se han separado. Su ojo omnisciente sondea las profundidades de todos los secretos terrenales. Además, son muy inteligentes, sumamente astutos, y comprenden todo mucho mejor que los terrícolas pecadores. Su atención a los asuntos terrenales no carece de un motivo definido, pero los objetivos de su visita los mantienen en secreto. Sólo más tarde se revelará a Leonid N.

La única persona con la que finalmente establecen contacto es Leonid N. ¿Por qué ha sido elegido? Porque sus psicofisiólogos han determinado que en todo el globo terráqueo es el espécimen humano que más se acerca a ellos. Tanto fisiológica como psicológicamente. Sólo con él pueden esperar lograr un entendimiento mutuo.

Los seres extraterrestres le explican a Leonid: a través de un estudio de él, quieren investigar a fondo la psicología de un habitante de la Tierra, y de su "mejor variante" además, para luego decidir si sería arriesgado para ellos ayudar a la socialdemocracia revolucionaria rusa; de hecho, podrían armarla con una superarma: con una bomba hecha de elementos radiactivos fisionables.

Pero, ¿se les podía confiar tal superarma? ¿Eran lo suficientemente razonables para ello?

Con este objetivo, organizan una excursión a Marte para Leonid N. Allí ve por sí mismo todas las maravillas de la superciencia y la supertecnología. Los aparatos voladores con motores que funcionan con la energía de la "antimateria" ("materia con un signo negativo") son tan

comunes como los autobuses para los habitantes de Moscú o Londres. Pero no son las maravillas técnicas las que más interesan a Leonid N. Para él es más importante la estructura social de Marte, la gente y sus interrelaciones. En Marte existe el socialismo. O, para ser más precisos, el "modelo ideal" de socialismo plenamente realizado.

La propiedad privada de los medios de producción y de su producto hace tiempo que se ha liquidado y olvidado. La producción se lleva a cabo según un plan estrictamente calculado (mediante gigantescas máquinas de cálculo). Las desviaciones menores y accidentales del plan se eliminan rápida y fácilmente. Las necesidades personales se satisfacen en su totalidad y no se regulan, ya que cada marciano es lo suficientemente razonable como para no querer nada superfluo. Aquí hay un equilibrio total, sin contradicciones ni conflictos.

El Estado ha desaparecido hace tiempo, así como todos los órganos de violencia. No hay necesidad de ellos, ya que todos los marcianos normales son inteligentes y modestos. Por supuesto, hay excepciones, pero sólo entre los niños sin educación y los anormales (los locos). De ellos se ocupan fácilmente los médicos y los profesores, que están autorizados a utilizar la fuerza que tampoco está regulada de ninguna manera. Hasta el asesinato indoloro de los incurables o irreductibles. Los médicos y maestros son inteligentes y de buen corazón, y no hay razón para temer ningún abuso.

El trabajo no es ni difícil ni pesado. Las máquinas lo hacen todo por la gente. Las personas sólo las supervisan. Unas pocas horas de trabajo donde sea necesario para el conjunto de la sociedad (indicado por las cifras de los brillantes marcadores), y eres libre.

¿Qué hacen los marcianos después del trabajo? Quién sabe... Leonid N. (aquí le llaman Lenny) no puede investigar esto. Quizás se dediquen al amor, quizás al arte, quizás a la superación intelectual. Pero estos son asuntos

privados de cada uno, y en Marte no es aceptable meter las narices en asuntos privados.

Así, dentro de la sociedad, en el ámbito de las relaciones entre las personas, reina un equilibrio pleno, casi absoluto. Todas las contradicciones han desaparecido y las diferencias están a punto de desaparecer. Se han reducido al mínimo necesario. Incluso las diferencias entre los sexos (Lenny es incapaz de comprender durante mucho tiempo que Netty, la joven médica que le atiende, es en realidad una joven que se ha enamorado de él).

A los ojos de Lenny, todos los marcianos se parecen. En cada uno de ellos sólo ve un mismo tipo general que se ha multiplicado una y otra vez: un ser de cabeza grande, con grandes ojos impasibles y un cuerpo débil y anémico, que se oculta bajo el mismo estilo de ropa de diseño racional. Hemos sido creados así por la naturaleza, explican los marcianos a Leonid N., por la naturaleza de Marte. Aquí, la energía solar es menos intensa y la fuerza de la gravedad es la mitad de fuerte que para ustedes en la Tierra. Por lo tanto, no somos tan emocionales como los habitantes de la Tierra, pero, en cambio, somos más sensibles. De ahí que nuestra psique sea más equilibrada que la vuestra, y todos los demás detalles están relacionados con esto. Y hemos construido el socialismo en una fecha anterior.

Lenny comienza a sentirse inquieto y perturbado. Intenta averiguar si no es aburrido vivir en este nuevo mundo geométricamente equilibrado y estérilmente incongruente. Los marcianos le miran con una sonrisa triste y condescendiente: tu misma pregunta te delata como ser extraterrestre, como recién llegado de la Tierra. Delata el grado en que los restos del capitalismo siguen fuertemente arraigados en su conciencia, y el grado en que el individualismo burgués sigue siendo fuerte en su interior.

Lenny se ve tristemente obligado a estar de acuerdo con este diagnóstico. Su razón entiende y acepta todo, pero sus emociones siguen rebelándose. Su razón aún no es lo suficientemente fuerte como para aplastar estas emociones irracionales, y Lenny comienza a sentirse extremadamente abatido. Los psiquiatras marcianos se ven obligados a internarlo en un hospital y a restablecer su perturbado equilibrio mental con la ayuda de medicamentos. Durante un tiempo, los restos del capitalismo en su conciencia dejan de torturarle. Los productos químicos los han suprimido.

Pero sólo por un tiempo, ya que la psicofisiología de Lenny ha conservado sus características terrestres e imperfectas. Lo ve todo como antes con los ojos de un habitante de la Tierra, y sus intereses "estrechamente chovinistas" le impiden elevarse completamente al nivel de los intereses interplanetarios. Le impiden ver el mundo desde el punto de vista de los intereses del socialismo interplanetario. Por lo tanto, con su razón entiende todo correctamente, especialmente el hecho de que el socialismo marciano es una forma de socialismo interplanetario mucho más elevada y perfectamente desarrollada que las formas que han madurado en la Tierra. Esto lo entiende claramente mientras sus "emociones terrestres burguesas e individualistas" mantienen latentes estos "restos de capitalismo en su conciencia" que han echado raíces en su carne terrestre.

Pueden ser suprimidos con la ayuda de las drogas. Pero mientras simplemente permanezcan latentes, pero no hayan sido erradicados, la razón principal de la falta de entendimiento entre Lenny y el socialismo marciano permanece intacta. Lo que perdura es su evidente incompatibilidad psicofisiológica, que se basa en la incompatibilidad biológica de dos razas diferentes de la humanidad interplanetaria.

Bogdanov no trataba en absoluto de ridiculizar el socialismo, sino que, por el contrario, se sentía devoto de él. Otra cosa muy distinta es cómo veía el socialismo marxista cuando empezó a mirarlo a través de las lentes distorsionadoras de la filosofía machista, a través del prisma de su empirio-monismo, a través del marco conceptual de esta filosofía. He aquí cómo funciona su "óptica". Cuando se examina a través de sus lentes, la doctrina de K. Marx se distorsiona al principio de forma insignificante, sólo se esquematiza.

En la imagen del futuro que esboza Marx, se señalan entonces de forma abstracta aquellos rasgos y contornos que caracterizan al socialismo exclusivamente desde el punto de vista de la economía política (además, desde una comprensión muy estrecha de la economía política).

Estos son todos los rasgos que vio el héroe de la novela de Bogdanov en *Estrella Roja*. La propiedad socializada y la organización planificada de la producción, el equilibrio regulado entre la producción y el consumo, entre el tiempo socialmente necesario y el tiempo libre, etc., la ausencia de coacción legal y estatal, el alto nivel de conciencia de los participantes en la producción social - todo esto es correcto, todas estas son características necesarias e importantes del socialismo que ve Bogdanov.

Pero, aparte de los rasgos del socialismo que se indican, no se ve nada más a través de las gafas machistas. El marco económico de Marx ha permanecido, pero sólo como un marco, como un esqueleto, mientras que la carne y la sangre, la realidad concreta de la concepción marxista del futuro socialista, ha sido desechada y sustituida por la fantasía machista. El resultado es que vemos ante nosotros el mismo cuadro que el héroe de la novela de Bogdanov vio con sus "propios ojos" en el planeta Marte. La doctrina de Marx, examinada a través del prisma de la filosofía machista, no podía verse de otra manera.

El marco económico de Bogdanov es marxista, pero su realización (es decir, la estructura de todas las restantes esferas de la vida social -la moral, la cultura artística, la superestructura política y jurídica-) se lleva a cabo, ya no según Marx, sino según Mach. O, para ser más precisos, es según Bogdanov, ya que él "desarrolló creativamente" y concretó la filosofía de Mach en conformidad con los intereses y objetivos de la organización socialista del mundo.

Volvamos una vez más a los héroes "marcianos" de la novela y veamos qué más les ocurrió en Marte. Esto es doblemente interesante, ya que el propio autor no oculta que, bajo la apariencia de acontecimientos marcianos, está describiendo acontecimientos futuros aquí en la Tierra; acontecimientos que "calcula" según las fórmulas del empirio-monismo.

Así, la incompatibilidad biopsíquica de Lenny con el socialismo marciano se establece de manera estrictamente científica: es verificada por los psicofisiólogos marcianos y reconocida por el propio Lenny. Por lo tanto, acepta ser curado. El tratamiento es del tipo más radical. Ellos mismos determinan el grado de eficacia del tratamiento. Él confía en ellos incondicionalmente. Pero, por supuesto, su medicina (como su psicología, como toda su poderosa cultura) ocupa las mismas cotas que se alcanzarán en la Tierra después de muchos siglos, o incluso miles de años.

Así razona el héroe de la novela después de haberse topado con el socialismo "real" en Marte. Así razonan también los marcianos. En efecto, piensan según la misma lógica férrea del empirio-monismo, sólo que elevada por ellos al más alto nivel de perfección. Y las conclusiones que sacan con la ayuda de esta lógica implacable son matemáticamente estrictas e irreprochables.

He aquí las premisas:

1) Los recursos naturales de Marte son escasos y pronto comenzarán a agotarse. Marte se enfrenta a dos alternativas

inexorables: o bien su civilización socialista entra en una fase de degeneración, es decir, toma el camino de su destrucción, o bien se salva a costa de la explotación ampliada de los recursos naturales de otros planetas. Ya en 35 años la escasez de recursos la afectará negativamente.

2) No hay elección. Lo que es necesario es la colonización inmediata de la Tierra y de Venus. La Tierra sería preferible; puede que no haya suficiente tiempo y energía para Venus. Pero la Tierra está poblada por la raza humana, con la que es imposible llegar a un acuerdo pacífico debido a la incompatibilidad biopsíquica - esto se demostró con el experimento de Leonid N.

3) El cálculo estrictamente lógico muestra (como dice uno de los héroes de la novela) que tarde o temprano, "tras largas vacilaciones y el infructuoso y agónico derroche de nuestra energía, el asunto desembocará inevitablemente en la misma formulación del problema que nosotros, como seres conscientes que prevén el curso de los acontecimientos, deberíamos aceptar desde el principio: la colonización de la Tierra requiere el completo exterminio de la humanidad terrestre...".

La conclusión: para que la forma marciana -superior- de socialismo sobreviva y florezca, debe sacrificar la forma de vida inferior -terrestre-.

Es cierto, dicen, que podemos intentar reeducar por la fuerza a la raza humana terrestre, podemos llevar a cabo por la fuerza la revolución cultural socialista en su conciencia. Pero realmente no vale la pena, habría muchos problemas y se alargaría durante mucho tiempo. Y el tiempo no espera. Por lo tanto, sólo hay una salida: el exterminio. Esto es mucho menos complicado, más económico y, en consecuencia, más racional. Y no habrá crueldad en nuestras acciones, porque somos capaces de llevar a cabo este exterminio con mucho menos sufrimiento para ellos que el que se infligen continuamente entre sí".

Así es la economía del pensamiento, la economía del esfuerzo y la economía del sufrimiento de las propias víctimas... Al final, los marcianos perdonaron a la raza humana y a Lenny. Los perdonaron a pesar de que, en un ataque de su recurrente trastorno mental, Lenny cometió un asesinato (asesinó al mismo teórico que fundamentó la necesidad de exterminar la vida en la Tierra). Simplemente lo expulsaron de su planeta.

Y fue el amor el que realizó este milagro de la misericordia... Pero, si se quiere, aunque haya amor aquí, ¿cómo es capaz de resistir la férrea lógica de la razón marciana? Muy sencillo. La apelación al amor y a otras emociones elevadas y nobles, aunque bastante irracionales, es generalmente característica del positivismo, que se encuentra continuamente en un callejón sin salida en sus argumentos. Y a pesar del pensamiento racional, que es tan preciso como los resultados de una máquina calculadora, y tan desalmado como este aparato, surge un extraño anhelo -en la medida en que no se limita a la lógica habitual- de calor humano, amor y simpatía. Cuando la ciencia fetichizada y el pensamiento científico conducen a conclusiones inmorales, a la justificación de la violencia y la crueldad, evocando el horror incluso entre los partidarios de este pensamiento, entonces el científico derrama una lágrima y comienza a buscar la salvación en ideales abstractos y vacíos, pero "humanos", aplacando su nobleza romántica, pero, por desgracia, absolutamente estéril.

Por ello, Bogdanov no encuentra otro medio para salvar a los habitantes de la Tierra que el amor. La misma marciana, a la que Lenny tomó durante mucho tiempo por un joven, se había enamorado de él y, por tanto, comprendía la esencia del asunto mejor que el teórico del exterminio. Netty se pronunció apasionadamente contra el plan de exterminio y a favor de una alianza con esta civilización terrestre semibárbara con su intelecto todavía

débil. “Sí, son más débiles e inferiores que nosotros, pero son otros seres. Amémoslos, hermanos marcianos, tal como son”.

"La unidad de la vida es el objetivo más elevado, y el amor es la razón más elevada", explica patéticamente Netty. A continuación, parte hacia la Tierra en busca del exiliado Lenny para participar personalmente en la revolución de allí.

Dejemos Marte por un momento y volvamos al análisis de los Ensayos de filosofía del marxismo y otras obras de Bogdanov y sus correligionarios.

El lector probablemente ya ha logrado notar la frecuencia y persistencia con que se repite la palabra mágica equilibrio en las citas de esos textos. Sí, no se trata simplemente de una palabra, sino de un auténtico símbolo, un símbolo de fe, una categoría fundamental y clave de la lógica de su pensamiento. No importa de dónde procedan sus argumentos, o a dónde lleven, inevitablemente comienzan con el equilibrio y terminan con el equilibrio.

A partir de sus obras, el lector descubre que el equilibrio no es simple o únicamente un equilibrio en la balanza con el que todo el mundo está familiarizado por experiencia personal, sino que es algo mucho más importante y universal, algo metafísico.

Resulta que este concepto mágico contiene en su interior tanto el secreto de la vida como los secretos del funcionamiento de los organismos sociales, e incluso los misterios de todos los sistemas y acontecimientos cósmicos. Resulta que todos estos misterios, secretos y enigmas son simples y fáciles. Sólo hay que aplicarles la "ganzúa" mágica, y se vuelven transparentes y sencillos.

Resulta que todo el Universo infinito se esfuerza por alcanzar el equilibrio. Así, la historia de la humanidad, la historia de los organismos sociales (personas, tierras, estados y civilizaciones), se dirige y anhela el equilibrio.

Inmediatamente, todo se aclara: tanto la condición de las relaciones económicas y políticas como el principio organizativo del cuerpo vivo de la rana, y la dirección de la evolución del sistema solar.

Es notable que en ninguna de las obras de los machistas encontremos una explicación inteligible del significado de esta palabra. Todos prefieren explicarla mediante ejemplos. Pero en todo el sistema de tales ejemplos, el significado real de este "símbolo empírico" brilla claramente: es, en primer lugar, un estado de reposo e inmovilidad inviolables. Es la ausencia de cualquier cambio o desviación perceptible, la ausencia de movimiento.

El equilibrio significa la ausencia de cualquier estado de conflicto, de cualquier contradicción, es decir, de fuerzas que tiran en direcciones diferentes y contradictorias. ¿Y dónde se ve esto? Nunca verás tal estado, ni siquiera en la tienda, ni siquiera en el ejemplo de la balanza. Incluso aquí el equilibrio es sólo un resultado pasajero, un efecto efímero, que se logra precisamente en ese momento porque dos fuerzas opuestas se dirigen a cada extremo de la palanca: una presiona hacia arriba y la otra presiona hacia abajo.

En la lengua rusa, equilibrio significa: "Estado de inmovilidad, de reposo, en el que un cuerpo está bajo la influencia de fuerzas iguales y opuestas". Pero según la lógica del machismo, la presencia de fuerzas opuestas que ejercen presión en un punto (o en un cuerpo) ya es un mal estado. Se asemeja al estado que en el lenguaje hegeliano se designa como contradicción, como 'estado de malestar de un cuerpo', en el que dos fuerzas opuestas ejercen presión, apretando el cuerpo desde dos lados opuestos o partiéndolo por la mitad.

Esta concepción del equilibrio es, pues, inaceptable para los machistas. Sería impensable que el equilibrio no fuera más que el resultado pasajero y que desaparece rápidamente de la contradicción, el resultado de la acción

de los opuestos aplicada en un punto, es decir, el mismo estado del que todo organismo vivo trata de escapar lo antes posible, y de ninguna manera el estado que supuestamente se esfuerza por alcanzar.

Aquí surge el concepto de equilibrio que los machistas quieren contraponer a la contradicción, que es la presencia de dos fuerzas opuestas. Se trata de un estado en el que dos fuerzas opuestas han dejado de existir y, por tanto, ya no aprietan ni desgarran el cuerpo ideal (o el punto igualmente ideal de su aplicación). Las fuerzas han dejado de existir y han desaparecido, pero el estado que han establecido en un punto determinado sigue vigente. El equilibrio es un estado de este tipo. Un estado caracterizado por la ausencia de cualquier fuerza opuesta, ya sea interna o externa, física o psíquica.

En esta forma, el equilibrio es el ideal. Es el modelo ideal del cosmos y de lo psíquico, la categoría filosófica fundamental del machismo y el punto de partida de los argumentos machistas sobre el cosmos, sobre la historia y sobre el pensamiento. La aspiración a escapar de una vez por todas de todas las contradicciones, sea cual sea el tipo de fuerzas opuestas, es la lucha por el equilibrio.

Además, el equilibrio encuentra en estas condiciones todas las características que la filosofía antigua describe con las palabras "fin (telos) interior", "fin objetivo" y "fin inmanente". Según la lógica machista, el equilibrio no es en absoluto un estado real, dado en la experiencia, aunque sea de paso, sino sólo el ideal y el fin de la naturaleza, del ser humano y del ser en general.

Tal equilibrio es estático, completo, no perturbado por nada, un equilibrio de reposo, un equilibrio de inmovilidad, un estado de "suspensión en el vacío cósmico". Es el modelo ideal del concepto machista de equilibrio bogdanoviano.

Es la primera "ballena" del machismo ruso. [N.d.T.: según un antiguo mito ruso, la tierra está sostenida por tres

ballenas]. La segunda "ballena", su segundo fundamento lógico es la economía como principio supremo del cosmos y del pensamiento.

Y si, para los machistas, el equilibrio es el ideal y el fin de todo el proceso mundial, entonces la economía resulta ser el medio único y universal de su consecución: "Las formas de equilibrio móvil, que desde tiempos inmemoriales suscitaron la idea de conveniencia objetiva (el sistema solar, los ciclos de los fenómenos de la Tierra, el proceso de la vida), toman forma y se desarrollan precisamente en virtud de la conservación y acumulación de su energía inherente, en virtud de su economía interna". [*Ensayos de filosofía del marxismo*, Miscelánea filosófica, San Petersburgo, 1908, p.293.]

Esto fue escrito por el "camarada Suvorov" (Lenin llama demostrativamente a este pensador "camarada", mostrando su actitud irónica hacia Plejánov y Bogdánov; al criticar el machismo de Bogdanov, Plejánov le había llamado de forma igualmente demostrativa "señor Bogdanov", y éste se sintió muy ofendido). Y el "camarada Bazarov" explica en los mismos *Ensayos*: "El principio del "menor gasto de energía" está en la base de la teoría del conocimiento de Mach, Avenarius y muchos otros, y es, por tanto, una tendencia incuestionablemente "marxista" en epistemología. En este punto, Mach y Avenarius, que no son en absoluto marxistas, están mucho más cerca de Marx que el patentado marxista G. V. Plejanov con su epistemología saltovital". [Ibid., p.69.]

¿Dónde radica esta 'cercanía'? Todo es muy sencillo: 'Hay "economía" en Marx; hay "economía" en Mach. Pero, ¿es realmente "incuestionable" que haya siquiera una sombra de semejanza entre ambos?' [CW Vol 14, P. 169]

Lenin comenta el argumento. Además, explica pacientemente a Bazarov y a Suvorov (teniendo en cuenta, por supuesto, no tanto a ellos como a sus lectores) que si realmente hay una "sombra de semejanza" aquí, entonces

se agota en la palabra, en el término "economía". El "parecido" aquí es puramente verbal y sólo verbal.

En su evaluación de la "lógica" que ayudó a los machistas rusos a hacer sus descubrimientos, Lenin fue categórico y despiadado. Después de citar la perorata de Bogdanov: "Todo acto de selección social representa un aumento o una disminución de la energía del complejo social en cuestión...". etc., Lenin resume: "¡Y un sinsentido tan incalificable se sirve como marxismo! ¿Se puede imaginar algo más estéril, inerte y escolástico que esta sarta de términos biológicos y energetistas que no aportan nada, ni pueden aportar nada, en el ámbito de las ciencias sociales? No hay aquí ni una sombra de estudio económico concreto, ni una pizca del método de Marx, el método de la dialéctica..." [CW Vol 14, p.327].

Hablar por hablar, jugar con las palabras, los términos y los símbolos: aquí no hay ni rastro de nada más. Más aún, no hay nada de esa "profundización filosófica" de la doctrina marxista de la que Bogdanov y sus amigos presumen.

Hay economía en todas partes, en todo momento y en todas las cosas: no sólo economía con el dinero, sino economía con los esfuerzos del pensamiento, y (¿recuerdan Marte?) economía con el sufrimiento de las víctimas de una guerra de exterminio. En un sentido tan "generalizado y filosófico", el término "economía" se convierte en una simple etiqueta que puede adherirse tranquilamente a cualquier fenómeno, a cualquier proceso, sin preocuparse lo más mínimo por la investigación de ese fenómeno o proceso concreto.

Este tipo de filosofar, con sus pretensiones de una "síntesis genuina y científica de todas las generalizaciones particulares", provocó en Lenin una rabia que le costó mucho controlar: "Bogdanov no se dedica a una investigación marxista en absoluto; lo único que hace es revestir los resultados ya obtenidos por esta investigación

con una terminología biológica y energetista. Todo el intento carece de valor de principio a fin, pues los conceptos de "selección", "asimilación y disimilación" de la energía, el equilibrio energético, etc., cuando se aplican al ámbito de las ciencias sociales, son frases vacías. De hecho, una investigación de los fenómenos sociales y una elucidación del método de las ciencias sociales no pueden llevarse a cabo con la ayuda de estos conceptos". [CW Vol 14, p.328]

Pero no es simple palabrería. Se contrapone conscientemente a los principios fundamentales de la dialéctica materialista. Pues si el equilibrio es, en primer lugar, el concepto machista de oposición a la categoría de contradicción, la economía se contrapone de la manera más inequívoca a la concepción materialista dialéctica de la verdad.

La economía, cuando se transforma en un principio del pensamiento científico, en un principio epistemológico, se llama principio del "menor gasto de energía", o a veces, principio de "simplicidad". Este principio es aún más conveniente, ya que puede ser recordado cuando es conveniente, y olvidado cuando las circunstancias prohíben su uso.

Lenin hace un diagnóstico breve y preciso: si el principio de la economía del pensamiento se convierte realmente en "la base de la teoría del conocimiento", no puede conducir más que al idealismo subjetivo. Que es más "económico" "pensar" que sólo existo yo y mis sensaciones es incuestionable, siempre que se quiera introducir una concepción tan absurda en la epistemología.

¿Es más "económico" "pensar" en el átomo como indivisible, o como compuesto de electrones positivos y negativos? ¿Es "más económico" pensar en la revolución burguesa rusa como dirigida por los liberales o como dirigida contra los liberales? Basta con plantear la pregunta para ver lo absurdo, el subjetivismo de aplicar aquí la

categoría de "economía del pensamiento" [CW Vol 14, p. 170].

El propio Ernst Mach, cuando piensa como físico, "explica" su principio de tal manera que no queda esencialmente nada de él. Por ejemplo, en la Wärmelehre Mach vuelve a su idea favorita de "la naturaleza económica" de la ciencia (2ª edición alemana, S.366). Pero enseguida añade que nos dedicamos a una actividad no por el bien de la actividad (366; repetido en el 39 I): "el propósito de la actividad científica es la imagen más completa... más tranquila... posible del mundo". (366) Hablar de economía de pensamiento en este sentido es simplemente utilizar una palabra torpe y ridículamente pretenciosa en lugar de la palabra "corrección". Mach se ha embrollado aquí, como siempre, y los machistas contemplan el embrollo y lo adoran" [CW Vol 14, pp. 170-171].

Para los machistas rusos, la "economía del pensamiento" es el logro supremo de "la filosofía de la ciencia natural moderna", que debe aplicarse rigurosamente al análisis de los fenómenos sociales. Entonces este análisis será "preciso" e infalible.

Para concluir la discusión de este principio, introduzcamos el testimonio autorizado del cronista de las andanzas positivistas en esta cuestión, el apologista del 'Círculo de Viena', Victor Kraft. Al hablar de los últimos intentos de K. Popper de "dar una "formulación precisa" del concepto de simplicidad", afirma 'La simplicidad desempeña un papel decisivo en todo el empirismo existente hasta ahora, empezando por Kirchhoff, apareciendo con Mach y Avenarius en forma de "economía de pensamiento", así como en el convencionalismo que comienza con Poincaré. Debería determinar la elección entre hipótesis y teorías. Sin embargo, todos los intentos que han tenido lugar hasta ahora para explicar qué es exactamente esta simplicidad,

así como para establecer un criterio de simplicidad, no han sido coronados por el éxito. Lo que se caracteriza como lo simple parece serlo en parte desde un punto de vista práctico. El lector debe tener en cuenta que en el léxico positivista el "punto de vista práctico" significa algo muy diferente de lo que significa en el diccionario del marxismo. Para los positivistas, un punto de vista "práctico" de las cosas significa un punto de vista estrechamente pragmático, inmediato, que no tiene relación alguna con un punto de vista teórico y nunca puede coincidir con él. Esto significa: desde el punto de vista del "beneficio" o "uso" actual, tenemos derecho a considerar simple algo que desde el punto de vista teórico (lógico) es complejo o incluso supercomplejo. Y viceversa, por supuesto.] punto de vista (como la "economía del pensamiento"), en parte desde un punto de vista estético, y en cualquier caso, desde un punto de vista extralógico. Lo que debe entenderse como simplicidad en el sentido lógico, Popper trata de definirlo con la ayuda de un grado de adulteración. A partir de sus breves explicaciones a este respecto, es imposible comprender con suficiente claridad hasta qué punto es realmente aplicable tal concepto de simplicidad: aquí queda una cuidadosa investigación en el futuro... [Kraft, *El círculo de Viena*, Viena - N.Y., 1968, S. 130].

Han pasado más de cien años, pero la "filosofía de la ciencia natural moderna" ha sido incapaz de explicar de forma inteligible a la gente lo que debe entenderse por "economía de pensamiento" (o por "simplicidad"). Esta "simplicidad" suya ha resultado no ser muy simple.

La única definición que, dadas las circunstancias, se puede extraer de los trabajos de Mach y sus sucesores a este respecto, no es en realidad nada compleja: por "simplicidad" debe entenderse todo lo que se le ocurra a uno. En el lenguaje filosófico antiguo esto se definía siempre como subjetivismo extremo. Traducido al

lenguaje natural ruso, significa el uso completamente arbitrario de palabras y términos.

Tal es el célebre principio de la "economía del pensamiento"; ésta es la segunda "ballena" del machismo ruso.

Antes de hablar de la tercera "ballena", quisiéramos dirigir nuestra atención a los métodos y a la lógica que se utilizan para construir los principios fundadores ("las ballenas") del machismo ruso.

Se trata de un mecanismo extremadamente simple, y Netty, de la obra de Bogdanov, explica muy claramente y de forma popular su estructura poco complicada. 'Por supuesto', dijo Netty, 'toda filosofía es una expresión de la debilidad y el carácter fragmentario de la cognición, de la insuficiencia del desarrollo científico; es un intento de dar una imagen unificada del ser, rellenando las lagunas de la experiencia científica con especulaciones; la filosofía, por tanto, será eliminada en la Tierra como lo ha sido para nosotros el monismo de la ciencia'. ¿Y cómo se consigue tal objetivo? Mediante la pura y simple acumulación de "información científica", que se arrastra desde todas las direcciones y se combina en un todo único con la ayuda de conversaciones sobre qué es lo que tienen en común estas piezas de "información científica" entre sí. Eso es todo. En esto está contenido todo el empirio-monismo.

La palabra "empirio" significa simplemente "experiencia" o "experimental". Es una palabra clave, un lema. Se supone que sirve para avisar: en un sistema filosófico con esta etiqueta no hay nada que se fabrique, nada que sea especulativo - sólo hay experiencia, sólo los hechos de la experiencia, "críticamente purificados" de todo lo que es ajeno, de todo lo que no se da en esta experiencia, de todas las "cosas-en-sí", de todo lo "trascendente" y de todo lo que está "por encima de la experiencia".

El "monismo científico" significa que las obras que llevan este nombre tratarán exclusivamente de lo que ha sido firmemente establecido por la ciencia, por la física, la química, la fisiología, la psicofisiología y la economía política. Aquí la discusión se centrará sólo en lo que está garantizado por la ciencia, y lo que sea "dudoso" será eliminado cuidadosamente -y "críticamente"- y sometido al ridículo.

Existen los rayos X, la energía en la que se transforma la materia, la relatividad matemáticamente probada, los reflejos condicionados, etc. A partir de estos hechos experimentales, de los datos científicos, se compilará, como si de un mosaico se tratara, una imagen del mundo en su conjunto -una imagen unificada del ser, tal como se describe "desde el punto de vista de los éxitos y logros de la ciencia natural moderna".

Pero para que esa imagen no se desintegre en sus partes, en "datos experimentales" separados e individuales, estas piezas deben unirse y cementarse de alguna manera. ¿Pero de qué manera? Es necesario averiguar qué es lo que tienen en común todas esas piezas, tomadas por separado. ¿En qué se parecen? Hay que encontrar la "ley general", el "principio general" al que todos los "hechos experimentales" se subordinan de forma similar. ¿Qué hay en común que, dado el esfuerzo, pueda verse entre dos cosas y hechos tan disímiles como el vuelo de Bleriot a través del Canal de la Mancha, y los reflejos condicionados; entre las teorías energetistas sobre la sustancia y la ley del crecimiento de la productividad del trabajo?

'Descubramos lo que es común' significa 'descubramos esa ley universal a la que está subordinado el "proceso mundial entero". Significa: 'creemos una imagen unificada ("monística") y "completamente científica" del mundo en su conjunto, una "imagen unificada del ser"...

'Suvorov escribe: "En la gradación de las leyes que regulan el proceso del mundo, lo particular y complejo se

reduce a lo general y simple, y todas ellas están subordinadas a la ley universal del desarrollo: la ley de la economía de fuerzas. La esencia de esta ley es que todo sistema de fuerzas es tanto más capaz de conservarse y desarrollarse cuanto menor sea su gasto, cuanto mayor sea su acumulación y cuanto menos gasto sirva efectivamente a la acumulación. Las formas de equilibrio móvil, que hace tiempo evocaron la idea de la finalidad objetiva (el sistema solar, el ciclo de los fenómenos terrestres, el proceso de la vida), surgen y se desarrollan en virtud de la conservación y acumulación de la energía que les es inherente, en virtud de su economía intrínseca. La ley de la economía de fuerzas es el principio unificador y regulador de todo desarrollo - inorgánico, biológico y social"...

Con qué notable facilidad nuestros "positivistas" y "realistas" inventan "leyes universales" [CW Vol 18, pp. 331-332].

La última frase, la evaluación irónica del argumento de Suvorov que se ha citado anteriormente, pertenece, por supuesto, a Lenin.

Sí, estas "leyes universales" se inventan, en efecto, rápida y fácilmente. Para ello sólo se necesita una cosa: la capacidad de ver qué es lo que tienen en común dos cosas que parecen ser tan diferentes entre sí; por ejemplo, la radiactividad del radio y los esfuerzos del trabajo.

Así resultan las dos primeras "ballenas" del machismo ruso.

Y ahora sobre la tercera "ballena": la "organización". Con este "principio", las cosas son un poco diferentes. Si, en lo que respecta al equilibrio y la economía, los machistas rusos fueron y siguieron siendo los alumnos diligentes de sus maestros occidentales, fue aquí donde mostraron la máxima independencia de pensamiento. [N.d.T.: Hay que señalar que, además de desarrollar más tarde su concepción de la ciencia organizativa universal (tectología), en la que sus errores subjetivos idealistas y mecanicistas encontraron

su reflejo, A. Bogdanov también anticipó, como han demostrado varias investigaciones modernas, ciertas ideas de la cibernética y de la teoría general de sistemas]. El machismo parte de la proposición, según la cual todos los fenómenos de "nuestra experiencia" se dividen claramente en dos categorías: por un lado, el "Gran Caos", y por otro, el "Principio de Organización" compensatorio. Según Mach, el "Gran Caos" es toda la masa no organizada de sensaciones entrelazadas y parpadeantes, que descienden sobre el individuo desde los primeros momentos de su aparición en la Tierra; es una corriente no regulada de sensaciones, impresiones y sentimientos, que constituyen la forma en que el mundo real se presenta a este individuo amorfo. Pero el "Principio Organizador", que impone su orden, sus leyes y reglas al mundo, no es otra cosa que el pensamiento (la conciencia).

Este es el origen de la experiencia socialmente organizada de Bogdanov, el origen de la imagen empirio-monista y unificada del ser, que es establecida por el pensamiento a partir del caos de elementos de la experiencia originalmente no organizada de los individuos separados. Los ingenuos aceptan entonces esta imagen como el mundo real, como el mundo de las cosas-en-sí-mismas tal como existen antes, fuera e independientemente de su propia actividad organizadora.

La base teórica de esta concepción es la propia lógica del empirismo, que se ocupa principalmente de los sistemas mecánicos. La investigación de tales sistemas se reduce a señalar los tipos de acción recíproca entre las partes que se repiten constantemente y, en consecuencia, a una orientación del pensamiento dirigida no hacia un proceso, sino hacia un estado. El resultado de la actividad cognitiva consiste aquí en la fijación de definiciones generales abstractas del objeto que sólo son adecuadas para las necesidades de clasificación y para el uso práctico y utilitario. La lógica del empirismo, o lo que es lo mismo, la

lógica de reproducir en el pensamiento el diseño práctico de los sistemas mecánicos, es bastante eficiente y produce grandes resultados y beneficios prácticos. Pero sólo en la medida en que el teórico y el práctico se ocupan de un sistema mecánico. Este tipo de pensamiento, limitado por los límites de la ciencia objetual, se convierte a los ojos de Bogdanov en un marco universal para el pensamiento en general, en un marco de Lógica con mayúsculas. Todos los demás tipos y métodos de pensamiento comienzan a verse como formas atrasadas de la lógica dada (empírica).

Y para Bogdanov, el tipo más adecuado de este tipo de lógica parece ser el pensamiento y la actividad del ingeniero de la construcción. En efecto, es él quien organiza las piezas prefabricadas en una especie de sistema capaz de servir para la realización de uno u otro objetivo. Este ingeniero de la construcción ve a las personas con la misma naturalidad con la que ve las piezas que componen la estructura que está construyendo. Como tal, sus elementos sólo le interesan en la medida en que puedan (o no puedan) adaptarse al trabajo, a la pequeña o gran máquina en construcción, al mecanismo o al sistema de máquinas.

La explicación de las propiedades objetivas de esas partes y materiales, a partir de las cuales debe construir (organizar) su unidad, no es de su incumbencia. Esto lo hacen los físicos, químicos, fisiólogos, etc., y él siempre considera sus datos, recogidos en los manuales correspondientes, como un producto semiacabado de su propia actividad especial de constructor, como la materia prima de su actividad organizadora. Su principal preocupación es idear, inventar, diseñar, organizar, seleccionar y ensamblar, desenroscar y luego atornillar piezas ya hechas en nuevos complejos, encajar piezas en complejos, pulirlas con tal precisión que ocupen fácilmente su lugar en la construcción que se ha preparado para ellas, etc.

La filosofía de Bogdanov, por lo tanto, no se parece a ninguna otra al mantener esas ilusiones específicas de nuestro siglo que han llegado a llamarse tecnocráticas. El secreto de estas ilusiones es la idolatría de la tecnología -tecnología de todo tipo-, desde la tecnología del diseño de cohetes hasta la tecnología de la odontología, el lanzamiento de bombas o la grabación de sonido. Y con este enfoque, la ingeniería y la intelectualidad tecnológica empiezan a parecerse -tanto a sus propios ojos como a los de los demás- a una casta especial de santos servidores de esta nueva divinidad.

Bogdanov hace un inspirado y poético retrato de estos "semidioses" -los organizadores y creadores del progreso- en su novela titulada El ingeniero Menny.

Es la misma novela sobre la que Lenin escribió a M. Gorki: "He leído su Ingeniero Menny. El mismo machismo igual al idealismo, escondido de tal manera que ni los obreros ni los tontos redactores de Pravda lo entendieron. No, éste es un machista empedernido...'

Sí, al escribir su novela, Bogdánov trató de "ocultar" su machismo, expresando sus opiniones no en el lenguaje de los ensayos teóricos, sino en el de las imágenes artísticas. Sólo en contadas ocasiones el machismo se ofrece aquí abiertamente en palabras. Pero entonces lo que pasa a primer plano es la propagación de la concepción utópica sobre el papel de los ingenieros en el desarrollo de la historia y sobre las grandes ventajas de su método de pensar sobre todas las demás formas y métodos de pensar.

El ingeniero Menny está dotado en la novela de todas las características de la encarnación de Dios -completamente en el espíritu de las tendencias de construcción de dioses del machismo ruso. Es el ideal personificado del superingeniero, del ingeniero-organizador. Bogdanov no escatima en colores a la hora de intentar retratar el poder sobrehumano de su cerebro, su

voluntad sobrehumana y su absoluto desinterés. Pero, sobre todo, su genio organizativo.

La primera edición de la novela está fechada en 1912, y para entender la evolución de la filosofía de Bogdanov, no nos da menos material que *Estrella Roja*.

En la novela nos encontramos con el ya conocido Leonid N. "Después de los acontecimientos descritos en mi libro *Estrella Roja*", dice, "vuelvo a vivir entre mis amigos marcianos, y trabajo por la causa que me es querida: el acercamiento de nuestros dos mundos".

Los marcianos han decidido, en un futuro próximo, abstenerse de toda intervención directa y activa en los asuntos de la Tierra; pretenden limitarse por el momento a su estudio y a la familiarización gradual de la raza humana de la Tierra con la cultura más antigua de Marte... Dentro de la asociación de colonización marciana se formó un grupo especial para la difusión de la nueva cultura en la Tierra. Dentro de este grupo asumí el papel más apropiado, el de traductor...".

Para empezar, esta sociedad secreta para la difusión del conocimiento supercientífico eligió, para su traducción a las lenguas de la Tierra, "una novela histórica... una novela de la época que corresponde aproximadamente al período actual de la civilización de la Tierra - las últimas fases del capitalismo. Retrata relaciones y tipos similares a los nuestros y, por tanto, relativamente claros para el lector terrestre".

La novela histórica se abre con una escena que describe la sesión del gobierno marciano en la que el ingeniero Menny expone su grandioso plan de construcción de los Grandes Canales. Tras describir los aspectos tecnológicos y financieros del proyecto, el ingeniero Menny pone en marcha el argumento más persuasivo para los presentes: "Además de todo esto, puedo señalar una razón más importante para que todos los financieros y empresarios apoyen este proyecto. Ustedes saben que, de vez en

cuando, a lo largo del último siglo y medio, con diferentes intervalos, se han producido graves crisis financieras e industriales cuando el crédito se derrumba repentinamente y las mercancías no encuentran mercado; además, miles de empresas se arruinan y millones de trabajadores se quedan sin trabajo... Una nueva crisis de este tipo, más potente que todas las anteriores, se producirá al cabo de uno o dos años, sólo si no se produce una expansión del mercado, lo que en este momento, evidentemente, no se espera".

Después de algunas vacilaciones, el gobierno de todos los marcianos, que es el consejo supremo de los empresarios y financieros, inviste al ingeniero Menny de todos los poderes necesarios para que lleve a cabo el proyecto.

Con este desarrollo, el capitalismo primitivo, con su anarquía de producción, da paso al capitalismo de Estado, y el ingeniero Menny se convierte en el Gran Dictador. De lo contrario, la construcción de los Grandes Canales sería imposible.

Los astutos financieros y empresarios aceptan porque entienden que no invade su poder: "Ser ministro, o presidente de la República, eso no le interesa... Ni siquiera querría ser amo financiero del mundo... Tiene la ambición de los dioses". Examinemos más de cerca el desarrollo posterior de los acontecimientos en Marte, en este pronóstico de "ciencia ficción" de Bogdanov sobre las formas "más económicas" para que la humanidad logre el socialismo en la Tierra.

Investido de poderes dictatoriales, el ingeniero Menny lanza la gigantesca construcción de los Grandes Canales. El mercado se expande inmediatamente y el desempleo desaparece como por arte de magia. La fase del supercapitalismo ha comenzado.

Pero incluso con el supercapitalismo, siguen existiendo las clases. Las dos clases "puras" son los supercapitalistas y el proletariado. El campesinado -una clase intermedia- ha

desaparecido aquí; se ha polarizado y, por tanto, ya no es motivo de preocupación.

Resulta que el ingeniero Menny se encuentra en una posición delicada: la diferencia entre los intereses de clase le molesta continuamente. Los supercapitalistas roban, y los proletarios, que sufren este robo, se ponen en huelga, y esto obstaculiza en grado extremo, la realización de los grandes planes del ingeniero. ¿Qué hacer? El ingeniero es incapaz de encontrar una solución radical, ya que incluso su mente genial no ha superado aún del todo los restos que quedan en ella de la psicología del primer capitalismo: el egoísmo y el individualismo.

La solución la encuentra su hijo ilegítimo, el ingeniero Netty, que ha heredado el brillante cerebro organizador de su padre, mientras que de su madre, la bella y bondadosa Nelly, criada en una sencilla familia de trabajadores, ha heredado el amor por el proletariado.

Padre e hijo mantienen discusiones filosóficas y sociológicas en relación con los problemas inmediatos de la construcción de los canales. Discuten sobre el saqueo de los recursos por parte de los representantes de la clase de los supercapitalistas, y sobre las huelgas de los trabajadores, en las que ambos ven la misma malversación del tiempo de los trabajadores, que no sirve para la construcción de los canales... Pero el hijo defiende a los obreros y condena a los capitalistas. El padre, por su parte, los condena a ambos.

El padre no puede comprender del todo la corrección de la actitud de su hijo, pero percibe algún tipo de ventajas inexplicables en la posición de éste. Por eso, al final, decide transferir a su hijo los poderes supremos de Organizador de las Grandes Obras. Ciertamente, tiene bastante miedo de que su hijo adopte una posición "unilateral" en apoyo de los trabajadores y perjudique así a la obra.

Pero el hijo, para gran sorpresa del padre, no quiere tomar en sus manos el cetro del Gran Dictador, el

Organizador personal de la Causa Común... Acepta con gusto la dirección de todos los aspectos técnicos del trabajo, pero la dirección "administrativa" (es decir, política) acepta transferirla a las manos de un representante del gobierno de todos los marcianos.

Considera que ese doble poder es la salida más razonable a la situación creada, e introduce argumentos a su favor tomados directamente de las obras filosóficas de Mach y Bogdanov. Aquí Bogdanov ni siquiera intenta disimular su machismo, sino que lo presenta de forma abierta:

Menny se levantó y durante unos minutos se paseó por la habitación en silencio. Luego se detuvo y dijo:

'Es obvio que esta discusión no nos lleva a ninguna parte. ¿Cómo vamos a proceder? ¿Estás de acuerdo en compartir todos los poderes con otro asistente, de manera que todo el control técnico te pertenezca a ti y todo el control administrativo a él?

Miró con cierta inquietud a su hijo.

De buena gana", respondió, "es la forma más adecuada de proceder".

"Te doy las gracias", dijo Menny, "temía tu negativa".

En vano', replicó Netty. 'Los plenos poderes administrativos me habrían colocado en una posición difícil y resbaladiza. Ser el representante oficial de un bando, y con todas mis simpatías e intereses pertenecientes al otro, es el tipo de posición dual en la que no es fácil, y quizás incluso imposible, mantener el equilibrio. Ser fiel a uno mismo, mantener un estado de ánimo claro e íntegro, exige evitar los papeles contradictorios".

Menny se puso a pensar y, tras un breve silencio, dijo:

'Eres coherente en tu propia clase peculiar de lógica, que nunca podré negar'.

No se puede negar que su lógica es realmente peculiar. Ofrecen un poder completo a un defensor del socialismo

-tanto técnico como administrativo (político)- con la condición de que no actúe abiertamente del lado de una clase contra la otra (del lado del proletariado contra la burguesía), que trate de establecer un 'equilibrio' entre ellas y se asegure de que los intereses de una se preservan tanto como los de la otra. Pero no acepta esta condición, aludiendo al hecho de que el 'control administrativo', una vez caído en sus manos, le obligaría a actuar en contra de sus simpatías de clase y le obligaría a cumplir las funciones de un representante de la clase de los supercapitalistas.

Que este "control administrativo", tomado en sus manos, podría ser y tendría que ser finalmente utilizado en interés de la transformación socialista, de alguna manera nunca entra en su cabeza. Este papel le parece contradictorio.

Si eliges ser un funcionario del Estado supercapitalista, entonces cumple tus funciones honorablemente - esto es lo que Bogdanov sugiere al lector a través de la imagen del ingeniero Netty. Precisamente por eso considera que la mejor solución es la entrega de las funciones de "control administrativo" (es decir, la resolución de todos los problemas políticos relacionados con el grandioso edificio) a un lacayo de los supercapitalistas, conservando para sí mismo la dirección puramente técnica, la resolución de las tareas puramente ingenieriles.

Los sagaces superingenieros marcianos comprendieron lo que nadie en la Tierra es capaz de entender. Comprendieron que todos los llamados problemas sociales son en realidad, fundamentalmente, problemas de ingeniería y tecnología. Y deben ser resueltos por los ingenieros, representantes de la élite científico-tecnológica, pues sólo ellos son realmente capaces de investigarlos de forma cualificada.

De ahí se desprende todo lo demás. Los "fetiches" que se consideran formas objetivas del mundo exterior -como el espacio, el tiempo, el valor, el capital, etc.- no son más

que las formas "fetichizadas" (divinizadas) de la experiencia colectivamente organizada. Son las formas fijas de una conciencia conservadora. No la conciencia del yo individual -¡no! - sino la Conciencia con mayúsculas, la conciencia de todas las personas sin excepción. Formas que han cristalizado en la conciencia social y que se refuerzan por la fuerza de la costumbre y la tradición.

Fuera de la conciencia no hay ni tiempo, ni espacio, ni valor, ni plusvalía. Son sólo "complejos estables de nuestras sensaciones", los esquemas de su "asociación" como parte de una imagen unificada del mundo en su conjunto, compartida por todos. Para "comprender científicamente" estos complejos, es necesario descomponerlos analíticamente en "elementos" (sensaciones), y luego volver a ensamblarlos en nuevos "complejos", pero sólo según nuevos esquemas matemáticamente no contradictorios, algoritmos de construcción, según recetas cuidadosamente pensadas de organización racional.

Según este esquema, los superingenieros Menny y Netty organizaron primero la conciencia del proletariado y de la burguesía, y luego el sistema de vida económica, administrativa y cultural correspondiente.

No se trataba en absoluto de una simple forma de diversión literaria: en el ingeniero Menny Bogdanov interpretó "artísticamente" la situación que se había desarrollado en el país y "ensayó" los papeles que se habían preparado para los partidarios del socialismo en un futuro próximo. La concepción de los acontecimientos futuros que describe en la novela explica las posiciones adoptadas por los partidarios de su filosofía en 1917.

La esencia de su posición es la siguiente. Febrero estableció en el país un régimen político de democracia burguesa y resolvió el problema principal del periodo de 1905. El proletariado ruso no sólo es débil y pequeño en número, sino también inculto y poco educado. Por lo

tanto, todo lo que se diga de tomar el poder y utilizarlo en interés de la transformación socialista de la tierra es utópico y poco realista. El poder ("funciones administrativas") debe dejarse en manos de la "democracia burguesa" (en realidad, en manos de Kerensky, Guchkov y Miliukov), y debemos preocuparnos de que este gobierno totalmente ruso garantice el rápido crecimiento de las fuerzas productivas y conduzca al país por la senda del progreso científico y tecnológico. Debemos ayudarle con todos los medios a nuestro alcance, poniendo en práctica todos nuestros conocimientos científicos y tecnológicos, haciendo así posible el crecimiento de las fuerzas productivas y del proletariado.

Haciendo uso de los "derechos democráticos" que ahora se le han concedido, el proletariado debe crecer culturalmente, dominar las ciencias y prepararse mentalmente para el momento en que se le concedan las palancas del poder y el desempeño de las "funciones administrativas". Entonces, y no antes, se podrá hablar seriamente de socialismo en Rusia.

Hasta ese momento, sólo hay un camino: el capitalismo de Estado, que se considera el "sistema más equilibrado", que responde a todos los criterios necesarios: el mínimo de contradicciones y el máximo de equilibrio y economía.

Sin embargo, es evidente que el género humano terrestre no ha querido desarrollarse según los planes de la vía "marciana" al socialismo. El pueblo ruso, dirigido por el proletariado, a pesar de su "pequeñez numérica" y su "falta de educación", llevó a cabo la Revolución de Octubre, tomó en sus manos todos los poderes de las "funciones administrativas", así como la "dirección científica y tecnológica", y emprendió la transformación socialista del país.

Lenin demostró ser el líder de este proceso. Su método de pensamiento le garantizaba una comprensión clara y objetiva de la situación histórica concreta que había

surgido y de las tendencias necesarias de su evolución. Le permitió orientarse con seguridad en medio de las contradicciones reales del desarrollo del país y del mundo, sacar conclusiones verdaderamente racionales de la experiencia de la lucha de clases y encontrar los caminos que conducen al socialismo. El partido de Lenin demostró, pues, estar a la cabeza y no a la cola del torrente revolucionario de acontecimientos que se había desencadenado espontáneamente.

¿Y la filosofía de Bogdanov (machista)? Reveló su inutilidad, su "inconmensurabilidad con el curso real del proceso histórico". Completa perplejidad, completa incapacidad para comprender hacia dónde se dirigía la corriente de los acontecimientos -ya sea hacia adelante o hacia atrás, ya sea hacia la derecha o hacia la izquierda-, éste fue el estado en el que los machistas rusos pasaron todo el tiempo que va de febrero a octubre de 1917.

Al caracterizar la posición del periódico Vida Nueva (que en esta época resultó ser el refugio de Bogdanov, Bazarov y muchos otros de sus correligionarios), Lenin lo definió de la siguiente manera: "... no hay en él ningún rastro de significado económico, político o de otro tipo": "... sólo el lamento de personas que se han angustiado o asustado por la revolución" [CW Vol 26, p. 119].

Dirigiéndose a 'los escritores de Vida Nueva', Lenin les aconsejó: seguid con vuestros 'planes', mis buenos ciudadanos, porque esto no es política, y no es la causa de la lucha de clases, y aquí podéis ser útiles al pueblo. En vuestro periódico hay un gran número de economistas. Unan sus fuerzas a las de los ingenieros y otras personas que están dispuestas a comenzar a trabajar en los problemas de la regulación de la producción y la distribución, dediquen una página suplementaria de su gran "aparato" (periódico) a la elaboración empresarial de hechos precisos sobre la producción y la distribución de los productos en Rusia, sobre los bancos y los sindicatos,

etc., así es como serás útil al pueblo, así es como tu postura entre dos taburetes no será especialmente perjudicial, y este es el tipo de trabajo en relación con los "planes" que no evocará el ridículo, sino la gratitud de los trabajadores [CW Vol 26, pp. 117-118].

¿No podéis, no queréis, no tenéis el valor de unir en vosotros mismos las funciones de "dirección tecnológica" con las funciones de la dirección "administrativa" (es decir, política) del país? Esa es vuestra elección; nadie os obliga. Pero no os enredéis en las piernas de aquellos que ven claramente la esencia de la situación histórica concreta que se ha desarrollado en el país y que, por tanto, reclaman el poder completo.

El proletariado hará lo siguiente cuando tome el poder: pondrá a economistas, ingenieros, agrónomos y otros bajo el control de las organizaciones obreras para la elaboración de un "plan", para su verificación, para la búsqueda de los medios de economizar el trabajo mediante la centralización, para la búsqueda de las medidas y los métodos de control más simples, más baratos, más convenientes y más universales. Para ello pagaremos a los economistas, a los estadísticos y a los técnicos un buen dinero, pero... pero no les permitiremos comer si no cumplen este trabajo a conciencia y completamente en interés de los trabajadores [CW Vol 26, p. 1 18].

Esta es la alternativa de Lenin a la posición del ingeniero Menny - y del ingeniero muy real con el que Lenin tuvo una conversación completamente real "no mucho antes de las jornadas de julio". Lenin no dio su nombre, pero podemos decir con toda seguridad que se trataba de uno de los héroes muy reales de 1905 que sirvió de prototipo para el Leonid N. de Bogdanov:

El ingeniero fue una vez un revolucionario, había sido miembro del Partido Socialdemócrata e incluso del Bolchevique. Ahora está completamente asustado o enfadado con los furiosos e indomables trabajadores. "Si

estos fueran el tipo de trabajadores que hay en Alemania", dice (un hombre educado, que ha pasado un tiempo en el extranjero). - "Yo, por supuesto, comprendo en general la inevitabilidad de la revolución socialista, pero con nosotros, en las condiciones de descenso del nivel de los trabajadores que ha provocado la guerra... esto no es una revolución, es el abismo".

Habría estado dispuesto a reconocer la revolución socialista si la historia hubiera conducido a ella tan pacífica, silenciosa, suave y puntualmente como un tren expreso alemán se acerca a la estación. El conductor apropiado abre las puertas del vagón y proclama: "Estación de la Revolución Socialista. Alle aussteigen (todos fuera)". Por alguna razón, en ese momento, no quiso pasar del puesto de maquinista bajo los Tit Tityches al puesto de maquinista bajo la organización obrera. [CW Vol 26, p. 119]

Sí, era él, el mismo Leonid N., el mismo Lenny, a quien Bogdanov veía, cuando escribía Estrella Roja, como el representante ideal de la socialdemocracia rusa. El mismo ingeniero en cuya imagen de pensamiento A. Bogdanov esculpió su "filosofía".

En 1905 expresó el principio básico de pensamiento de este ingeniero ideal de la siguiente manera:

Un desarrollo plenamente armonioso y desprovisto de contradicciones internas - para nosotros esto es sólo una concepción límite, que expresa la tendencia que sabemos por la experiencia que liberará los procesos de desarrollo de las contradicciones asociadas a él. Por lo tanto, dar una representación clara del tipo de desarrollo armónico sólo puede hacerse mediante la contraposición de los casos concretos que más se acercan a él, a aquellos en los que la falta de armonía destaca claramente.

En la sociedad actual, un ejemplo de sistema de vida altamente organizado, flexible y rico en contenido podría ser la gran empresa capitalista, tomada especialmente desde el punto de vista de su técnica laboral. [Bogdanov,

A., *El nuevo mundo* (artículos 1904-1905). Moscú, 1905, p.89-90.]

Tal es el "modelo ideal" según el cual Bogdanov soñaba con reconstruir el mundo y crear un "mundo nuevo". El modelo es extremadamente real. Es la empresa capitalista a gran escala, tomada especialmente desde el punto de vista de su técnica laboral.

Naturalmente, cuando se intenta, con la ayuda de esta "filosofía", pensar en otra cosa que no sea una construcción mecánica ya hecha, no se consigue más que confusión.

Para investigar el proceso real de desarrollo (ya sea en la naturaleza, en la sociedad o incluso en la esfera de la ideología), que tiene lugar en todo momento y en todas partes a través de las contradicciones, a través de su aparición y su posterior resolución concreta, esta lógica es, por supuesto, absolutamente inútil. El "desarrollo desprovisto de contradicciones internas". A Bogdanov no se le pasa por la cabeza que esto es tan irrealizable y, por tanto, tan inconcebible como un "cuadrado redondo". Sin embargo, es precisamente este absurdo el que sirve de base a sus construcciones teóricas. Está a favor del desarrollo, pero en contra de que dentro de este desarrollo pueda existir siquiera un indicio de cualquier tipo de contradicciones.

Por lo tanto, entiende el socialismo no como un método históricamente desarrollado para resolver las contradicciones de clase reales, no como un medio revolucionario para resolver las contradicciones materiales y objetivas entre el proletariado y la burguesía, sino como un cierto tipo de esquema matemáticamente no contradictorio que se impone desde fuera (es decir, por una voluntad poderosa) sobre el "caos" de las relaciones reales entre las personas.

Ni que decir tiene que, desde el punto de vista de tal concepción tanto del socialismo como del camino que

conduce a él, no se podía entender absolutamente nada de los acontecimientos de 1917. Y no podía ser de otro modo, ya que, en general, la teoría machista (empirio-monista) del conocimiento y de la lógica, no permite ver, investigar o formular contradicciones materiales (léase aquí: económicas) de ningún tipo en concepciones científicas precisas. ¿Cómo podría ser de otro modo si declara a priori que todas las contradicciones son hechos que tienen su lugar exclusivamente en la esfera de la conciencia social o, como se llama aquí, en la "experiencia colectivamente organizada" en la "ideología", y si esta "ideología" se interpreta además como un sistema de ideas verbalmente formulado, como un "sistema de frases hechas" (como lo llamó *La vida de Klim Samgin* de Gorki)?

Imaginemos por un segundo a un hombre que ha llegado a creer en esta "última filosofía" en las condiciones de 1917 y que intenta elegir el curso de su vida basándose en los axiomas de esta filosofía y con la ayuda de la lógica del pensamiento dictada por ella. Naturalmente, el problema de elegir el rumbo de su vida se convierte en esto: ¿qué "sistema de ideas" prefiero? ¿El que es más lógico? ¿El que es psicológicamente más convincente? ¿El que es más bello? ¿El que es más poderoso?

Pero eso depende de usted: elija lo que le guste. La filosofía machista no ofrece ni recomienda ningún otro criterio para su selección. O más bien, hace una recomendación. El mismo sistema que es más capaz de coordinar armoniosamente, de forma no contradictoria, todas las ideas de todo tipo y clase en un "complejo". El mismo sistema que es capaz de buscar lo que es "común" entre todos los sistemas que realmente entran en conflicto y colisión entre sí. El sistema que se obtiene tras eliminar todos los desacuerdos y contradicciones, tras eliminar las diferencias entre ellos. Este sería un sistema común a todos. Este sería un sistema que expresa el núcleo racional,

que es igualmente invariable e igualmente indiscutible y objetivo, que "hierve" en el hervidero de los desacuerdos.

Y todas las conversaciones sobre cómo el mejor de estos "sistemas" es el que corresponde a la realidad objetiva en su desarrollo necesario, a un sistema de hechos históricamente desarrollados que existen fuera e independientemente de cualquier conciencia, son conversaciones "filosóficamente ignorantes". En efecto, la concepción de una realidad existente fuera e independiente del sistema de experiencia verbalmente organizado (es decir, una realidad objetiva en el sentido materialista de la palabra), así como la concepción de las contradicciones objetivas contenidas en ella, todo esto es un pernicioso fetiche ideológico. Y el símbolo conciso que está relacionado con este fetiche/ídolo ideológico es el símbolo/término "materia". Éste debe ser desterrado decididamente de la conciencia social, de la ideología y de las concepciones científicas. Entonces será posible, por fin, construir, organizar y erigir el tipo de "sistema" que se llamará, con razón, "ideología proletaria", "ciencia del proletariado" y ciencia de los principios universales de la construcción de la palabra. Y hasta que llegue el momento en que tal ciencia sea construida y dominada por el proletariado, sería mejor que los trabajadores se abstuvieran de cualquier acción política independiente y dejaran la dirección "administrativa" del país a aquellas personas cuyo dominio del sistema de habilidades asociado a tal dirección sea mucho mejor que el del proletariado.

Nociones similares sobre los caminos del desarrollo histórico se incluyeron en la perspectiva machista (empirio-crítica, empirio-monista, empirio-simbólica, etc.) que fue esbozada en 1908 por el colectivo del autor de los *Ensayos de filosofía del marxismo*.

Esto ya lo vio claramente Lenin en 1908, circunstancia que debe tenerse siempre presente al leer su libro. Sólo en el amplio contexto histórico que intentamos esbozar más

arriba es posible comprender verdaderamente el significado de todo su sistema de argumentos, el significado de su ardiente polémica contra los machistas, el significado (y la precisión) de la comprensión de Lenin de categorías tan fundamentales en la filosofía genuinamente marxista como la materia, la reflexión, la verdad y la verdad objetiva. Sólo entonces entenderemos lo absoluto y lo relativo en el conocimiento en su conjunto, y en el conocimiento científico y teórico en particular.

Sí, si se quiere, la discusión aquí se centró sobre todo en la explicación y defensa de la base axiomática de la filosofía del materialismo dialéctico. Conectado con esto está el hecho de que el acento principal se pone aquí en el materialismo. Pero sería un profundo error sacar la conclusión de que el libro se dedica a esbozar sólo las posiciones relacionadas con el materialismo en general, es decir, con cualquier forma histórica de materialismo, y que, por tanto, no describe en absoluto las características específicas del materialismo dialéctico. Esto sería una falsedad, una profunda falsedad, un error de principio. Una falsedad que no sólo no ayuda, sino que directamente impide una lectura fiel ("adecuada") de la letra del libro. Es una falsedad que rompe los lazos orgánicos entre *Materialismo y Empiriocriticismo* y los *Cuadernos Filosóficos*. Es una falsedad que conduce a una falsa comprensión de los *Cuadernos filosóficos* y a una falsa concepción del sentido y del contenido de las tesis que se refieren directamente a la esencia de la dialéctica materialista.

III: Dialéctica - La lógica de la revolución. Filosofía y ciencia natural.

El desarrollo del proceso revolucionario de 1908 a 1917 echó por tierra por completo las pretensiones de los

machistas rusos en el terreno del pensamiento social y político. Sobre la base de su filosofía se mostraron incapaces de crear una fracción influyente en el movimiento revolucionario, por no hablar de un partido teórica y políticamente capaz de dirigir este movimiento. Ni una sola de las fuerzas progresistas del país -y sobre todo, por supuesto, el proletariado revolucionario- tomó en serio su filosofía.

El curso de los acontecimientos demostró más claramente que la lógica de su pensamiento no era más que la lógica de los que habían perdido completamente la cabeza; una lógica que los condenaba a la impotencia, sin dar o poder dar una orientación política científicamente fundamentada.

Pero precisamente la pretensión de ser científicos era la esencia de la posición de Bogdanov y de los demás discípulos rusos de Mach. Creían seriamente que sus construcciones filosóficas eran la "filosofía de la ciencia natural del siglo XX", que se distinguía por la "fuerza de los métodos científicos estrictos y consistentes", y que el genuino punto de vista marxista consiste en una orientación hacia un "método científico" y su aplicación a la cognición de la vida social.

Su apelación a la autoridad de la ciencia natural era la línea principal de su argumentación. 'Se puede aprender mucho de Mach. Y en nuestros tiempos tempestuosos, en nuestro país ahogado en sangre, la lección más valiosa que él enseña es: la serena firmeza del pensamiento, el estricto objetivismo del método, el análisis despiadado de todo lo que se acepta por la fe, y el exterminio implacable de todos los ídolos del pensamiento' -proclamaban a cada paso Bogdanov y sus correligionarios.

Por lo tanto, por muy formalmente irreprochable que fuera la crítica de Plejánov al machismo como berkeleianismo terminológicamente disfrazado, no causó prácticamente ninguna impresión en los machistas. ¿A

quién le importa -decían- que nuestra filosofía no se corresponda con los criterios del "barón de Holbach" o con las "baratijas verbales de Hegel"? Esto no nos molesta ni nos perturba en lo más mínimo: nuestra fuerza reside en nuestro acuerdo con los principios del pensamiento científico contemporáneo'.

No es de extrañar que Bogdánov considerara suficiente apartar a Plejánov y a sus partidarios con una sola frase de todas sus críticas: ni siquiera quiso examinar sus "estratagemas polémicas" contra Mach, que le acusaban de idealismo e incluso de solipsismo. 'Todo esto', dijo, 'es una tontería, que no tiene nada que ver con la esencia del argumento, que es que Mach enseña a la humanidad "la filosofía de la ciencia natural del siglo XX", mientras que Plejánov se ha quedado con la "filosofía de la ciencia natural del siglo XVIII, tal como está contenida en las formulaciones del barón de Holbach".

La "ciencia natural moderna", "la lógica del pensamiento de los científicos naturales contemporáneos", éste era el caballo de batalla básico para los positivistas rusos en su guerra contra la dialéctica materialista. Y mientras se aferraban a este caballo de batalla, ninguna argumentación "filosófica" tenía efecto sobre ellos. Y fue precisamente esto lo que no entendieron ni Plejánov ni sus discípulos. O, para ser más precisos, no comprendieron la importancia de esta circunstancia, pues era imposible no darse cuenta del hecho: los propios machistas en todos sus escritos proclamaban a viva voz que su filosofía era la "filosofía de la ciencia moderna", la generalización filosófica de sus éxitos y logros.

Pero Plejánov pasó por alto este aspecto de la cuestión, lo que los machistas interpretaron alegremente como un argumento a su favor. Calificaron la posición de Plejánov como la de un reaccionario que obstaculizaba el proceso de "enriquecimiento" del marxismo "con los métodos de la ciencia exacta o llamada "positiva"".

Así, hasta que Lenin se incorporó a la polémica, para un lector que no hubiera investigado a fondo la esencia del argumento, la situación se veía más o menos así por un lado estaba la "escuela ortodoxa" de Plejánov-Deborin, que no sabía ni se preocupaba por conocer y aplicar en política "los métodos de la ciencia exacta" y que se obstinaba en reforzar en el marxismo conceptos y fetiches arcaicos que supuestamente habían sido refutados a fondo por la ciencia natural del siglo XX; entre la escuela de Plejánov, así descrita, y la dialéctica materialista se colocaba un signo de igualdad.

Por otra parte, estaba el grupo que atacaba a esta "escuela conservadora" -Bogdanov, Bazarov, Suvorov, Lunacharsky, Yushkevich, Valentinov, Berman y Helphond-, que reclamaba la unión del marxismo con la ciencia natural y luchaba por una corriente de pensamiento revolucionaria y activa tanto en la ciencia natural como en la política. Mach desempeñó aquí el papel de un símbolo autorizado de la revolución en las ciencias naturales, el papel de un líder plenamente capacitado y universalmente reconocido del pensamiento filosófico revolucionario en la esfera de la comprensión de la naturaleza.

Tal representación de la esencia del argumento, en la que había una buena dosis de demagogia (a menudo involuntaria, ya que los propios machistas creían sinceramente en sus argumentos), pudo ganarse, y de hecho se ganó, las simpatías de aquellas personas que tenían una mentalidad revolucionaria, pero que no estaban muy versadas en filosofía; fueron ganadas para el lado del empirio-crítico y sus variaciones. Había bastantes de estas personas tanto entre los trabajadores como entre la intelectualidad científico-tecnológica. Y fue por sus mentes por lo que se libró la batalla filosófica.

El silencio de Plejánov sobre este punto -en el debate sobre la cuestión de la relación entre la filosofía materialista dialéctica y la ciencia natural del siglo XX- los machistas lo

interpretaron alegremente como una prueba directa e irrefutable de su corrección y de su ventaja sobre Plejánov (sobre la dialéctica materialista).

Por lo tanto, el silencio de Plejánov, así como la ruidosa demagogia de los machistas, podrían haber causado, y de hecho causaron, una impresión en el lector muy desfavorable para la autoridad de la dialéctica materialista. Además, los machistas se esforzaron muy asiduamente por descubrir en los escritos de Plejánov incluso inexactitudes insignificantes en relación con los problemas especiales de la ciencia natural y la terminología de sus campos especializados. Se regocijaron en ello con maliciosa alegría, pero se alegraron aún más de la indudable vaguedad que Plejánov permitía a veces en sus formulaciones de proposiciones extremadamente serias del materialismo filosófico; es la conocida dejadez que se encuentra a menudo en los escritos de Plejánov, pero que evidentemente no consideraba muy significativa. Por ejemplo, la definición de las sensaciones como un tipo especial de "jeroglífico".

En el contexto de la discusión del problema en su conjunto, estas imprecisiones y vaguedades no eran quizá tan terribles, pero cuando se sacaban de este contexto, daban pie a maliciosas reprimendas sobre la "coherencia" y el "carácter de principio" de su posición.

Pero estos, por supuesto, eran sólo detalles menores. La principal deficiencia de la posición de Plejánov era que ignoraba lo que era realmente la cuestión central planteada por los machistas: la relación de la filosofía del marxismo -el materialismo dialéctico, la dialéctica materialista- con los acontecimientos que habían tenido lugar en la ciencia natural, es decir, con las mejoras que se habían producido en la lógica del pensamiento de los científicos naturales. Este era el punto central de la cuestión, y sólo Lenin comprendió en aquel momento toda la importancia de este hecho para la filosofía del marxismo.

Y sólo él fue capaz de examinar esta complejísima cuestión a un nivel verdaderamente primordial. Fue a tal nivel que incluso ahora, 70 años después (¡y qué años!), sigue siendo un estándar para cualquier marxista que se aventure a examinar los problemas de la relación entre la dialéctica filosófica y el desarrollo del pensamiento científico natural o la ciencia teórica.

Por supuesto, el capítulo del libro de Lenin *La última revolución en la ciencia natural y el idealismo filosófico* asestó un golpe aplastante al machismo como la variedad más típica del positivismo en general, que hasta entonces se había presentado como la única filosofía que tenía el supuesto derecho de establecer la ley en nombre de la ciencia natural del siglo XX, en nombre de la ciencia moderna. Este golpe resultó tan aplastante para los machistas porque fue inesperado: los empiriocríticos se habían acostumbrado demasiado a considerar que tenían el monopolio de los problemas filosóficos de la ciencia natural. No esperaban que el golpe de Lenin viniera de esta dirección. Pero el golpe resultó ser no sólo certero, sino además irrefutable.

La principal ventaja de la crítica de Lenin a los machistas rusos sobre la de Plejánov consistía en que, aunque Lenin estaba de acuerdo con Plejánov en su valoración del machismo, intentaba examinar las raíces de esta filosofía. Es decir, no golpeó los efectos, sino las causas. No procedió a arrancar la parte superior de las flores; arrancó las raíces. Este es el significado principal del capítulo de Lenin sobre la "revolución en las ciencias naturales". Y en esto radica la instrucción fundamental y oportuna del método de lucha de Lenin contra el idealismo para nosotros hoy.

Tratemos de formular brevemente los principios fundamentales de la lucha de Lenin contra los machistas rusos, que muestran cómo esta lucha difiere radicalmente de la defensa del materialismo de Plejánov.

No se puede retomar ninguno de los escritos de los machistas o sobre el machismo sin encontrar una referencia pretenciosa a la nueva física, de la que se dice que ha refutado el materialismo, y así sucesivamente. Si estas afirmaciones están bien fundadas es otra cuestión, pero la conexión entre la nueva física, o más bien una escuela definida de la nueva física, y el machismo y otras variedades de la filosofía idealista moderna está fuera de toda duda. Analizar el machismo y, al mismo tiempo, ignorar esta conexión, como hace Plejánov, es burlarse del espíritu del materialismo dialéctico, es decir, sacrificar el método de Engels a la letra de Engels.

Esta "burla del espíritu del materialismo dialéctico" por parte de Plejánov queda demostrada por el hecho de que durante el debate con los machistas, debido a una serie de consideraciones (entre ellas, Lenin señaló el deseo de infligir un daño moral y político a los bolcheviques presentando el "bogdanovismo" como la filosofía del bolchevismo) se limitó a demostrar que la filosofía del materialismo dialéctico y la filosofía de Bogdánov son dos cosas diferentes. Se propuso demostrar que la dialéctica y el materialismo son componentes integrales del marxismo y de ninguna manera el atavismo verbal de la filosofía hegeliana y feuerbachiana, como los partidarios de Bogdanov habían tratado de sugerir al lector.

Plejánov cumplió esta tarea con un serio conocimiento de la materia. Contrastó el sistema de los puntos de vista filosóficos (epistemológicos) de Marx y Engels con el sistema de la fraseología psicofisiológica de Bogdanov y demostró que se trataba de cosas diferentes que no tenían nada en común. O bien existía el marxismo, que es inconcebible e imposible sin la filosofía materialista dialéctica, sin la epistemología materialista y la lógica dialéctica, o bien existía la epistemología y la lógica del machismo, que son fundamentalmente hostiles al marxismo y lo destruyen -esta era la verdad que Plejánov

demostró, y en esto Lenin se solidarizó completamente con él.

Pero el carácter limitado de la tarea que Plejánov se asignó a sí mismo tuvo como resultado el debilitamiento de su argumentación contra los machistas. Y éstos no perdieron tiempo en explotar esta debilidad. Es decir: al demostrar la incompatibilidad fundamental de la epistemología de los machistas con la genuina comprensión de los problemas filosóficos por parte de Marx y Engels, Plejánov eligió naturalmente, en primer lugar, contrastar los textos filosóficos de un bando con el otro, "la carta de Engels y Marx" con la "carta de Bogdánov". Hizo tal comparación de forma magistral, demostrando al lector, con tanta seguridad como que dos por dos son cuatro, que aquí había una alternativa inexorable; o bien / o bien.

Durante algún tiempo, los seguidores de Bogdanov ni siquiera discutieron esta prueba. Es más, ellos mismos lo vieron perfectamente y admitieron abiertamente que la "letra" de sus construcciones filosóficas difería de todo lo que Marx y Engels habían dicho y escrito sobre la filosofía, el materialismo y la dialéctica. Además, consideraban esto como su principal virtud y ventaja sobre la "escuela" de Plejánov. Él, dirían, se aferra obstinadamente a la "letra", a cada frase de Marx y Engels, mientras que nosotros estamos "desarrollando creativamente" la filosofía del marxismo. La pondremos en concordancia y correspondencia con los últimos éxitos y logros de la ciencia natural.

Y cuanto más claramente demostraba Plejánov la incompatibilidad de sus innovaciones con el sistema de puntos de vista filosóficos de Marx y Engels, más fuerte se hablaba del conservadurismo y del dogmatismo de la actitud de Plejánov respecto a la "letra" de los clásicos, de los intentos de Plejánov de entregar como verdades eternas, como absolutos, o como fetiches, apropiados para

todos los tiempos y para cualquier circunstancia, proposiciones formuladas en una época y en condiciones diferentes.

Este argumento pudo impresionar a mucha gente, sobre todo porque, en el terreno de los problemas más agudos del plano sociopolítico, Plejánov, en 1905, ya había empezado a mostrar (y cuanto más tarde, más se mostraba) un definido conservadurismo, una tendencia a congelar el desarrollo del pensamiento marxista. Esta circunstancia dio pie a los machistas para denunciar que Plejánov sacrificaba ante la "letra" de la filosofía de los clásicos la verdadera esencia, la lógica real de su pensamiento.

La discusión se centró, por tanto, no en las posiciones o afirmaciones concretas de Marx y Engels, sino en el método de pensamiento con el que extrajeron, elaboraron, formularon y derivaron las verdades científicas de la cosmovisión comunista y del socialismo científico.

¿Este modo (método) de pensamiento e investigación científica era la dialéctica materialista? ¿O era en realidad otra cosa? Los machistas estaban convencidos, y trataban de convencer a los demás, de que todas las afirmaciones y todos los enunciados de Marx y Engels eran simplemente la herencia fraseológica (puramente verbal, puramente terminológica y formal) de esa tradición filosófica, en cuya atmósfera se formulaba el pensamiento científico de los clásicos, y nada más. Y el método científico que se utilizó, decían, durante la creación de la teoría del socialismo científico, incluyendo sobre todo su fundamento - la economía política del marxismo, *El Capital* - no tiene nada en común, y nunca ha tenido nada en común, decían, con las discusiones sobre la dialéctica materialista. Este, decían, es el método científico más "común", que es utilizado para obtener resultados por cualquier ciencia moderna, y particularmente, no hace falta decirlo, por la física.

Es más fácil y más conveniente (más "económico") aprender de este método "genuinamente científico" de la

física moderna, o, más concretamente, de Ernst Mach, uno de sus líderes reconocidos. Insistieron en que Mach revela en sus escritos los secretos del método de pensamiento 'genuino' de la ciencia moderna. Al mismo tiempo, revela los aspectos "verdaderamente científicos" del método de pensamiento del autor de *El Capital*, limpios de la basura de la anticuada fraseología y terminología hegeliana.

Fue este aspecto de la argumentación de los machistas en la socialdemocracia el que no fue tocado por el modo de crítica de Plejánov. Y fue precisamente por esta razón que el ataque de Plejánov al machismo no alcanzó su objetivo.

En efecto, si el modo (método) de pensar basado en la teoría del conocimiento de Mach es realmente el método que la física moderna ha utilizado para obtener todos sus éxitos y logros, entonces ¿qué diferencia hay entre llamarlo materialista o idealista? En otras palabras, si la epistemología y la lógica de Mach-Bogdanov es en realidad la teoría del conocimiento y la lógica de la ciencia moderna, de la física moderna, de las matemáticas, etc., entonces Bogdanov está esencialmente en lo cierto frente a Plejánov, aunque difiere de la "carta de Engels" que sólo defiende Plejánov.

Este era, pues, el núcleo de la discusión. Y fue precisamente aquí donde Plejánov demostró no estar en su mejor momento. Con absoluta precisión había clasificado la filosofía machista como idealista. Demostró que, por lo tanto, era reaccionaria en sus consecuencias sociopolíticas, en la medida en que "la reacción teórica burguesa, que ahora está causando verdaderos estragos en las filas de nuestra intelectualidad dirigente, se produce entre nosotros bajo la bandera del idealismo filosófico...". Además, "nos amenazan con un daño especial esas doctrinas filosóficas que son idealistas en toda su esencia, pero que al mismo tiempo se hacen pasar por la última palabra de la ciencia natural...".

Plejánov tenía razón, por supuesto, en que sólo se presentaban "como la última palabra de la ciencia natural" sin tener en realidad nada en común con ella. Pero esto había que demostrarlo. Decir simplemente que no tenían derecho a hablar en nombre de la ciencia natural moderna y poner luego un punto y aparte, sin intentar siquiera desenmascarar esta pretensión, significaba, en las condiciones de la época, hacer una concesión imperdonable a su adversario. El esfuerzo de los machistas por presentarse como los portavoces del "espíritu" de la ciencia natural moderna era, desde luego, una ilusión, un autoengaño y una demagogia en estado puro. Pero era, por desgracia, una ilusión que estaba lejos de ser infundada. Era una ilusión del mismo tipo que otras ilusiones naturalistas de la conciencia burguesa. Era una apariencia objetivamente condicionada, como resultado de la cual las propiedades puramente sociales (es decir, lo que históricamente llega a la existencia e históricamente deja de existir) de las cosas fueron tomadas por sus cualidades naturales (y por lo tanto eternas) y por las definiciones de las cosas mismas - por sus características científicas.

Los machistas no sólo presentaban sus enseñanzas "como la última palabra de la ciencia natural", sino que, desgraciadamente, tomaban como base de ilusiones similares las numerosas declaraciones de los propios científicos naturales, incluso de los más grandes; se basaban en aquellas conclusiones filosóficamente impotentes que los científicos habían sacado de sus propios descubrimientos.

La verdadera fuente de alimentación del "bogdanovismo", como una de las muchas variedades del idealismo, fue la incompetencia filosófica de muchos representantes de la ciencia moderna, su confusión cuando se enfrentan a los difíciles problemas filosóficos que surgen ante ellos en el curso de su trabajo.

En el caso que nos ocupa, esta confusión surgió en forma de una falta de conocimiento sobre la dialéctica materialista, es decir, sobre la lógica y la teoría del conocimiento reales del materialismo moderno, y sobre la cognición científica moderna del mundo circundante. Esto iba acompañado de una falsa concepción de la dialéctica materialista como especulación filosófica idealista. Como se demostró perfectamente en *Materialismo y Empiriocriticismo*, la ignorancia de la dialéctica fue la catástrofe que condujo a la degeneración del materialismo espontáneo de los científicos naturales -su posición epistemológica "natural"- en las variedades más vulgares y reaccionarias del idealismo y el clericalismo, que fue fomentado diligentemente por los filósofos profesionales, aliados conscientes o espontáneos del clericalismo.

De ahí derivó Lenin toda su estrategia posterior de muchos años respecto a la mayoría de los científicos: un trabajo obstinado y consecuente para ganarlos a su lado. Significaba entonces y significa hoy: ganarlos al lado del materialismo dialéctico, al lado de la dialéctica materialista. De lo contrario, es imposible superar el idealismo, la interpretación idealista reaccionaria de los éxitos y logros de la ciencia y la tecnología modernas.

Hasta que la mayoría de los científicos comprenda y sea capaz de aplicar conscientemente la dialéctica materialista como lógica y teoría del conocimiento en su propio campo, el idealismo crecerá a partir del propio desarrollo de la ciencia natural. El crédito y la confianza de la gente serán utilizados por esas mismas escuelas idealistas reaccionarias, una de las cuales es el "Bogdanovismo".

La fuerza de la filosofía idealista machista (y más ampliamente - positivista) reside en la debilidad filosófica de muchos científicos modernos. Fue Lenin quien tuvo el valor de decirles esta verdad que les resultaba tan desagradable, de decirla directamente, sin ninguna diplomacia, reconociendo perfectamente que esta amarga

verdad podía herir su autoestima. Hacer públicamente un diagnóstico de este tipo requería bastante valor moral: ¡sobre todo para decirles a la cara a los más grandes científicos de hoy en día que todavía no habían aprendido a pensar de manera verdaderamente científica en lo que respecta a la teoría del conocimiento y a la lógica!

Pero el punto central no era sólo el coraje moral personal de Lenin, sino también el coraje intelectual que exigían incuestionablemente los principios de la filosofía que defendía en cada página de *Materialismo y Empiriocriticismo*. Partió del hecho de que lo que la gente encuentra como la verdad más amarga y desagradable es a la larga más "útil" para ellos que la mentira y la falsedad más agradables y halagadoras. El propio materialismo le obligó a adoptar este punto de vista.

El materialismo consecuente, es decir, los fundamentos filosóficos esenciales y conscientemente pensados de la cosmovisión marxista, exige obstinadamente una actitud crítica hacia todo lo que se dice y escribe en nombre de la ciencia natural moderna; incluidas las declaraciones de sus mayores autoridades, los representantes de la "nueva física".

En 1908 estaban, por ejemplo, E. Mach y H. Poincare - estrellas de primera magnitud en el cielo de la física teórica de entonces.

Fue sobre ellos, y no sobre los insignificantes embrolladores de la ciencia, que Lenin sintió que era necesario decir:

Ni uno solo de estos profesores, que son capaces de hacer contribuciones muy valiosas en los campos especiales de la química, la historia o la física, se puede confiar un ápice cuando se trata de la filosofía. ¿Por qué? Por la misma razón que ni un solo profesor de economía política, que puede ser capaz de hacer contribuciones muy valiosas en el campo de las investigaciones fácticas y especializadas, puede ser de confianza ni un ápice cuando

se trata de la teoría general de la economía política. Porque en la sociedad moderna esta última es una ciencia tan partidista como la epistemología.

En realidad, no se puede confiar ni en una sola de sus palabras cuando se trata de la teoría del conocimiento, la lógica o el método del pensamiento científico, ya que profesionalmente no conocen este campo y, por lo tanto, se confunden y van dando tumbos, tropezando continuamente con el idealismo, es decir, con una posición filosófica que es esencialmente anticientífica y hostil a la ciencia en general, incluida su propia ciencia especializada. E incluso en estas condiciones siguen siendo teóricos de primera línea en su propio campo de pensamiento especializado.

¿Una paradoja? Sí, el mismo tipo de paradoja que llena las páginas de la historia en general y de la historia de la ciencia en particular. Y sobre la base de un cuidadoso análisis filosófico y teórico, Lenin muestra la esencia de esta paradoja. Muestra cómo se hace posible una combinación tan poco natural. La combinación del pensamiento científico que realizan los científicos que son físicos y especialistas (químicos, biólogos, matemáticos y otros) con una conciencia inadecuada o un falso conocimiento de la esencia de su trabajo, una comprensión anticientífica ("pseudocientífica") de las leyes reales de su propio pensamiento, es decir, de aquellas leyes objetivas de la cognición a las que se subordina finalmente -lo quieran o no los científicos individuales, sean conscientes de ello o no- el movimiento tanto de la cognición en su conjunto como en sus campos separados.

De hecho, los científicos están continuamente y a cada paso pensando en desafío a la lógica y la teoría del conocimiento que profesan conscientemente, ya que se ven obligados a hacerlo por la poderosa presión de la acumulación de hechos y de la indiscutible autoridad de los datos experimentales, es decir, por la fuerza y el poder de

las condiciones totalmente materiales del pensamiento y sus leyes. Las personas que están realmente comprometidas en el proceso de conocimiento de la naturaleza (incluyendo a Mach, Duhem, Pearson y otros) se ven continuamente obligadas a ejecutar el tipo de movimientos mentales y "operaciones con conceptos" que, desde el punto de vista de la lógica y la teoría del conocimiento que profesan conscientemente, no sólo son inexplicables, sino que simplemente no están de acuerdo con la ley, o incluso están en contra de la ley.

Según el materialismo, es decir, la teoría materialista del conocimiento clara y consistente, tales situaciones no presentan nada enigmático. Sólo demuestran gráficamente que, sin excepción, todos los progresos, evoluciones y revoluciones que se producen en el seno de la conciencia (en el seno de la conciencia social), están determinados y se explican por el hecho de que esta conciencia -a pesar de todas las ilusiones que puede crear al respecto- se ve obligada en su propio desarrollo a subordinarse, como a una autoridad superior, al poder del "Señor Hecho". O, para ser más precisos, a esa acumulación concreta de hechos, independiente de la conciencia (psique, espíritu, pensamiento, como quiera que se describa en detalle) y existente fuera de ella, que en el lenguaje de la filosofía se llama mundo material o, en aras de la brevedad, simplemente materia.

En realidad, mientras se lleva a cabo la investigación, el pensamiento de cualquier científico serio se rige precisamente por esta orientación epistemológica y sigue siendo científico sólo mientras se rige realmente por ella. Por lo tanto, Lenin estaba plenamente justificado al insistir en el hecho de que la ciencia natural ha adoptado el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento en el pasado y continúa haciéndolo hoy.

Otra cuestión es la forma verbal (terminológica) que los diferentes científicos dan a los principios fundamentales de

su trabajo. Por diversas razones, esta forma verbal resulta de vez en cuando filosóficamente inexacta, inadecuada o incorrecta. Y el idealismo filosófico se aferra inmediatamente a este tipo de imprecisión verbal.

El materialismo filosófico (la teoría materialista del conocimiento, la lógica que se entiende materialmente) se orienta hacia una diferenciación estricta y crítica entre lo que los científicos hacen realmente en sus campos de especialización y cómo hablan y escriben sobre ello. El idealismo, en cambio (y esto es especialmente característico del positivismo del siglo XX), se orienta siempre sólo hacia las palabras y los enunciados de los científicos, como "datos iniciales" de su análisis especializado y de su trabajo filosófico.

Los idealistas se concentran, por supuesto, no en cualquier palabra, sino en aquellas que mejor pueden utilizarse para reforzar las reconstrucciones idealistas del proceso real de conocimiento de la naturaleza y para interpretar este proceso de forma idealista. Como resultado, aquellas afirmaciones que, en boca de los propios científicos, eran descripciones terminológicamente incorrectas de acontecimientos reales en el camino de la cognición, se presentan como la expresión precisa de su esencia y como conclusiones extraídas de la ciencia natural.

Y tales afirmaciones no son una rareza, sobre todo porque los idealistas-positivistas se dedican precisamente a intentar armar a los científicos naturales con una terminología filosóficamente inexacta, confusa e incorrecta, que se da como la última palabra de la filosofía moderna. Se convierte en un círculo cerrado. Así se crea la imagen de que es la ciencia natural la que refuta tanto al materialismo como a la dialéctica, mientras que la "filosofía de la ciencia natural" (como el positivismo prefiere llamarse a sí mismo) resume simplemente y sin

pretensiones las verdaderas posiciones epistemológicas de la ciencia natural.

Para crear esta imagen, los positivistas inculcan a los científicos una concepción confusa tanto de la materia como de la conciencia. Mientras tanto, intentan desacreditar las definiciones simples, claras y cuidadosamente consideradas de los conceptos primarios de la filosofía materialista con etiquetas primitivas, ingenuas, no heurísticas y anticuadas.

En consecuencia, los positivistas del siglo XX han logrado un éxito considerable en la medida en que todo el entorno en el que vive y trabaja la mayoría de los científicos por el momento, "los aleja de Marx y Engels y los arroja al abrazo de la filosofía oficial vulgar". De ahí que "los teóricos más destacados se vean perjudicados por una completa ignorancia de la dialéctica".

Estas palabras de Lenin, pronunciadas hace más de 70 años, siguen siendo absolutamente ciertas incluso hoy en día en relación con el mundo capitalista y la situación de los científicos en él.

Además, el asalto de la ideología burguesa a las mentes de los científicos, que tenía como objetivo básico entonces y lo sigue teniendo ahora el descrédito del materialismo y la dialéctica, se ha vuelto hoy en día mucho más concentrado, mucho más persistente y mucho más refinado en sus métodos.

El positivismo moderno ha elevado a tal arte la creación de términos cada vez más nuevos y artificiales, que el machismo de los tiempos de Bogdanov parece positivamente diletante en este sentido. En 1908 este estilo apenas se había puesto en boga y sólo había logrado dar los primeros y más bien tímidos brotes en el campo del pensamiento positivista, pero Lenin ya sentía que era necesario acabar con él, pues no se trataba de un inocente divertimento lingüístico o de un simple juego de palabras, sino de algo mucho peor. Vio en ello la tendencia a crear

una jerga especial en la que era conveniente y fácil expresar mentiras patentemente idealistas en una forma verbal tal que no se pudieran reconocer inmediatamente.

Esta jerga se creó y se "perfeccionó" de una manera muy sencilla: imitando cuidadosamente el lenguaje especializado de una u otra de las ciencias naturales: ya sea la física, las matemáticas o la biología. Esto se consiguió imitando las peculiaridades externas del lenguaje de los científicos, a menudo simplemente tomando prestados de ellos no sólo términos separados, sino bloques enteros de palabras que poco a poco fueron adquiriendo un significado diferente. Las construcciones filosóficas (es decir, epistemológicas) de los positivistas parecen, por tanto, bastante comprensibles para el científico, en la medida en que los conceptos disponibles de los científicos naturales, las expresiones a las que estaba acostumbrado, servían también aquí de material básico.

La propia palabra "elemento" -palabra clave en el machismo- tiene ese origen. En efecto, si a un físico o a un químico de la época de Mach se le dijera sin rodeos: su campo de la ciencia consiste en realidad en investigar los "complejos de sus sensaciones", no aceptaría esta sabiduría como expresión de la esencia de su trabajo. O, más aún, como una conclusión extraída de su propia investigación. Sin embargo, cuando se le dice que está investigando "complejos de elementos" (aunque se entienda secretamente que se trata de sensaciones), acepta inmediatamente esta frase como algo natural, ya que hace tiempo que se ha acostumbrado a utilizar la palabra "elemento" para referirse al hidrógeno o al radio, al electrón o al átomo. Acepta el lenguaje de esta filosofía "clara" y halagadora, se acostumbra a él, y sigue hablando en él incluso cuando ya no está hablando del hidrógeno o del electrón, sino del proceso de la cognición científica del hidrógeno o del electrón.

Precisamente así surgió la lamentablemente famosa expresión de que "la materia ha desaparecido". El primero en utilizar esta frase fue un físico, no un filósofo. ¿Por qué? ¿Siguiendo qué lógica? La lógica era muy sencilla. En primer lugar, la "filosofía de la ciencia natural" le inculcó su forma de entender la palabra "materia", después de investirla con el significado tomado de la física moderna, es decir, después de poner un signo de igualdad entre la materia y las concepciones disponibles de los físicos.

El físico dio un paso adelante y abandonó sus concepciones anteriores en aras de otras nuevas. En el lenguaje que le había enseñado la "filosofía de la ciencia natural" esto se expresó, con absoluta lógica, de la siguiente manera: se abandonó el concepto de materia. El progreso de los conocimientos del físico había "refutado" el concepto de materia, y la materia había desaparecido, pues lo que se había descubierto en lugar de aquélla ya no podía llamarse materia.

Tal frase no podía salir de la boca de un físico que conocía la definición correcta, pero no positivista, de la materia. Pero de un físico que estuviera de acuerdo con la definición "positivista-científica" de materia, no sólo sería natural sino incluso formalmente correcta.

Pero si cuando la utilizaba el físico esta frase era una formulación verbal inadecuada de un hecho real -de un verdadero paso adelante en el camino del conocimiento de la realidad física (el físico había utilizado aquí simplemente la palabra "materia" fuera de lugar) cuando la utiliza el filósofo-idealista la frase adquiere un significado muy diferente. De la expresión inexacta de un hecho real se ha transformado en la expresión "exacta" de un estado de cosas que no existe y que ha sido imaginado por los idealistas.

En tal situación (o en cualquiera parecida) la tarea del filósofo-marxista, según Lenin, consiste en sacar a la luz el hecho real que está errónea y pobremente expresado en las

palabras del científico, y expresarlo en un lenguaje filosóficamente correcto y epistemológicamente irreprochable. Esto significa hacer este hecho filosóficamente claro para el propio científico y ayudarle a conocerlo correctamente. La actitud de Lenin era completamente diferente hacia el especialista-filósofo que apostaba conscientemente por la negligencia y credulidad del científico-no-filósofo, y por su falta de conocimientos en el campo de la epistemología. Aquí el tono de la conversación fue otro.

Tachar al científico de idealista es tan mezquino y estúpido como acusar públicamente (de forma inútil y perjudicial para la revolución) a un campesino analfabeto que reza para que Dios le conceda la lluvia, llamándole cómplice ideológico del orden burocrático pequeñoburgués e ideólogo de la reacción. Con un sacerdote, la cosa cambia. Y no hablamos del miserable cura de pueblo que comparte las ingenuas creencias de los campesinos, sino el cura culto que conoce el latín, los escritos de Tomás de Aquino e incluso Kant, que es el enemigo profesional del materialismo y de la revolución, viviendo como un parásito de la ignorancia y la superstición.

Lo que sigue siendo muy instructivo hasta el día de hoy es la capacidad de Lenin de trazar una clara línea divisoria entre las expresiones filosóficamente incorrectas que se encuentran continuamente entre los más grandes científicos, y la forma en que estas expresiones se utilizan en las obras de los positivistas.

Si no hubiera tales expresiones entre los científicos naturales, los idealistas tendrían muchas dificultades para referirse a la ciencia. Pero mientras estos casos no sean raros, el idealismo tendrá una base formal y verbal para presentarse como la filosofía de la ciencia natural moderna, la filosofía de la ciencia del siglo XX. Los filósofos idealistas -escribe Lenin- aprovechan el más mínimo error,

la más mínima confusión en las expresiones de los grandes científicos, para justificar su propia defensa renovada del fideísmo.

Así, el más mínimo descuido del científico en el uso de "palabras" filosóficas especializadas (que inmediatamente no causa ningún daño particular al curso del razonamiento científico, por eso el científico natural no está inclinado a considerar esto demasiado seriamente), oculta potencialmente en sí mismo un gran daño incluso para la ciencia natural.

Mientras que se inclina a buscar el núcleo racional incluso de las frases de los científicos naturales como "la materia ha desaparecido", es decir, intenta sacar a la luz los hechos reales que están detrás de ellas, Lenin cambia su proceder cuando estas frases se repiten desde la cátedra filosófica. Aquí nunca busca el núcleo racional, por ínfimo que sea. Con Mach el filósofo es una cuestión diferente que con Mach el físico. Por esta misma razón, Lenin no dice generalmente nada sobre los méritos o las deficiencias de los puntos de vista puramente físicos de Mach: la física y los físicos tienen que juzgar aquí. Pero Mach, como autor de Análisis de las sensaciones y Conocimiento y error, merece el juicio más severo sobre la base de un conjunto de leyes totalmente diferente.

Pero si Mach sigue siendo de alguna manera, bajo estas condiciones, un buen físico, sus discípulos filosóficos no tienen ninguna relación con la física ni con ningún otro campo del conocimiento científico real. Lo que conocen de la física es sólo a través de su imagen idealmente distorsionada en el espejo torcido de la filosofía de Mach, sólo a partir de las palabras del propio Mach y de sus seguidores que creen ciega y servilmente en sus palabras. Al vincular fatalmente todos los conceptos filosóficos con el estado disponible (y por tanto, naturalmente, transitorio) del conocimiento científico, el positivismo convierte estos

conceptos en obstáculos que el desarrollo de la ciencia debe barrer.

Esta actitud hacia los conceptos filosóficos está orgánicamente ligada a la concepción positivista de la propia filosofía, de su objeto, papel y función en el conocimiento científico. Según estas nociones, la filosofía "moderna" -a diferencia de la anterior, la filosofía "metafísica"- no es más que la suma generalizada, ayudada por la retrospectiva, de todo lo que se ha logrado con los trabajos de las demás ciencias; es la acumulación de resultados que se han reunido en un todo agregado. Es el estado actual del conocimiento científico expresado de forma abstracta, nada más, una "teoría general del ser". Este es el mismo "monismo científico" del que nos ocupamos antes y que Lenin criticó tan despiadadamente.

Prestemos atención a esto: 'Esta ley de la economía social no sólo es el principio de la unidad interna de la ciencia social (¿puede usted entender algo de esto, lector?), sino también el vínculo de unión entre la teoría social y la teoría general del ser'.

Vaya, vaya, aquí tenemos la "teoría general del ser" descubierta de nuevo por S. Suvorov, después de haber sido ya descubierta muchas veces y en las más variadas formas por numerosos representantes de la filosofía escolástica. Felicitamos a los machistas rusos por esta nueva "teoría general del ser". Esperemos que sus próximos trabajos se dediquen enteramente a la fundamentación y desarrollo de este gran descubrimiento.

Lo que caracteriza a todos los machistas rusos, por la naturaleza misma del problema, es el deseo de presentar una imagen unificada del ser, o, para usar las palabras de S. Suvorov, "una teoría general del ser", que se construye exclusivamente a partir de los hechos de la ciencia moderna y de los datos de la experimentación científica, y que se limpia cuidadosamente de todos los vestigios de la antigua filosofía "no científica" y "precientífica". Sólo

cuando resolvamos, de forma definitiva, la tarea -escribe Berman- de elaborar la crítica mediante la cual podamos distinguir la verdad científica del error, podremos ponernos a trabajar en la resolución de los problemas que constituyen el verdadero objeto de la filosofía, el problema de lo que es el mundo en su conjunto".

Para llevar a cabo una tarea de este tipo, los machistas emprendieron una revisión de la resolución marxista del problema relativo a este mismo "criterio". Pero tal revisión era simplemente propedéutica epistemológica, y su objetivo era la creación de una "teoría general del ser", una imagen unificada del ser, y una teoría sobre lo que es el mundo en su conjunto.

La epistemología era para ellos sólo un medio, un instrumento o una herramienta para construir una imagen del mundo como un todo. Esta herramienta debe ser hecha de antemano y afilada, ya que todos ellos creen que no existe tal instrumento como parte del marxismo. La dialéctica no es tomada por esta gente como tal instrumento. Aquí, dicen, es donde no sólo Marx y Engels, sino todos sus discípulos, cometieron su error. ¿No es extraño que, no sólo con una teoría de la dialéctica plenamente pensada en el sentido científico, sino incluso con una base algo precisa de esas ideas que en conjunto llaman dialéctica?", continúa expresando Berman.

Un razonamiento análogo sobre el tema de la filosofía en el libro de A. Rey provoca agudos ataques por parte de Lenin. He aquí el camino de este razonamiento: '¿Por qué la filosofía no ha de ser, pues, de la misma manera, una síntesis general de todos los conocimientos científicos, un esfuerzo por representar lo desconocido en función de lo conocido, para ayudar a descubrirlo y mantener el espíritu científico en su verdadera orientación?' (Junto a este pasaje en los márgenes del libro aparece el expresivo: "¡blagueur!", es decir, fanfarrón, mentiroso). 'Sólo se diferenciaría de la ciencia por la mayor generalidad de la

hipótesis; en lugar de ser la teoría de un grupo de hechos aislados y muy circunscritos, la teoría filosófica sería la teoría de la totalidad de los hechos que nos presenta la naturaleza, el sistema de la naturaleza, como solía llamarse en el siglo XVIII, o en todo caso una contribución directa a una teoría de este tipo'. (Junto a estas palabras, subrayadas por Lenin, aparece la palabra: "¡tonto!").

La valoración de Lenin es tan furibunda porque lo vio muy claro: Las ideas de Rey sobre el tema y las tareas de la filosofía tienen como fuente el mismo "clásico" que las ideas de Bogdanov. Ambos son un refrito de los axiomas de Mach y Avenarius.

Tal concepción de las tareas de la filosofía la condena naturalmente a la simple recapitulación de los resultados obtenidos por la ciencia natural. Lenin consideraba muy importante y necesario informar al lector sobre los últimos hechos científicos de la física y la química, sobre la estructura de la materia, es decir, ofrecerle precisamente ese compendio generalizado de todos los últimos conocimientos científicos y de todos los logros modernos de la ciencia y la técnica. Sin embargo, Lenin no consideró ni llamó filosofía a esta comprensión. Es más, se molestó inmediatamente cuando se le ofreció este lugar a la filosofía del marxismo, e incluso bajo el título de la "última" filosofía.

Lenin fue absolutamente claro e inequívoco cuando planteó las cuestiones sobre la relación entre la "forma" del materialismo y su "esencia", y sobre la inadmisibilidad de identificar la primera con la segunda. La "forma" del materialismo está constituida por aquellas ideas científicas concretas sobre la estructura de la materia (sobre "el mundo físico", sobre "los átomos y los electrones") y aquellas generalizaciones filosóficas-naturales de estas ideas, que inevitablemente resultan ser históricamente limitadas, cambiantes y sujetas a reconsideración por la propia ciencia natural. La "esencia" del materialismo

consiste en el reconocimiento de una realidad objetiva que existe independientemente de la cognición humana y que se refleja en ella. El desarrollo creativo del materialismo dialéctico sobre la base de las conclusiones filosóficas extraídas de los últimos descubrimientos científicos" Lenin no ve la revisión de la "esencia" en sí misma, ni en la perpetuación de las ideas de los científicos sobre la naturaleza y sobre "el mundo físico" con la ayuda de las generalizaciones filosóficas-naturales, sino en la profundización de nuestra comprensión de "la relación del conocimiento con el mundo físico", que está ligada a nuevas ideas sobre la naturaleza. La comprensión dialéctica de la relación entre la "forma" y la "esencia" del materialismo, y entre la "ontología" y la "epistemología" constituye el "espíritu del materialismo dialéctico".

Por lo tanto -escribe Lenin al resumir la interpretación genuinamente científica de la cuestión de desarrollar creativamente el materialismo dialéctico-, una revisión de la "forma" del materialismo de Engels, una revisión de sus proposiciones filosóficas-naturales no es sólo "revisionismo", en el sentido aceptado del término, sino que, por el contrario, es un requisito esencial del marxismo. Criticamos a los machistas no por hacer tal revisión, sino por su truco puramente revisionista de traicionar la esencia del materialismo bajo el pretexto de criticar su forma...".

Al mismo tiempo que castiga sin piedad la concepción de la filosofía de Bogdánov y Suvórov, Lenin contrapone sistemáticamente y en todo momento la concepción que había cristalizado en las obras de Marx y Engels, y desarrolla aún más esta concepción. La filosofía, en el sistema de la cosmovisión marxista (materialista dialéctica), existe y se desarrolla, pero de ninguna manera para construir sistemas globales o cósmicos de abstracciones en los que desaparece todo rastro de diferencia o contradicción. Es todo lo contrario. Existe para la investigación verdaderamente científica y concreta de los

problemas de la ciencia y de la vida, para el crecimiento real de nuestro conocimiento de la historia y de la naturaleza. En el sistema de puntos de vista de Marx y Engels la filosofía está al servicio de tal conocimiento concreto de la naturaleza y la historia. Aquí la universalidad y la concreción no se excluyen, sino que se presuponen mutuamente.

El materialismo de esta filosofía está contenido en la forma en que orienta el pensamiento científico hacia una comprensión cada vez más precisa de los fenómenos de la naturaleza y la historia en toda su objetividad y concreción, con todas sus contradicciones (es decir, con todas sus características dialécticas), y con toda su independencia de la voluntad y la conciencia de las personas, o de la estructura específica de su cuerpo, su cerebro, sus órganos sensoriales, su lenguaje o cualquier otra peculiaridad subjetiva. La "filosofía", sin embargo, en su variante machista y bogdanoviana, da al pensamiento científico precisamente la orientación contraria. Dirige el pensamiento del hombre hacia la creación de las "máximas abstracciones" en cuyo abrazo "neutro" han muerto todas las diferencias, todas las contradicciones y todos los opuestos. Esto es una prueba directa del idealismo de sus axiomas epistemológicos. En efecto, los "elementos del mundo", los "marcos lógicos", los "objetos abstractos", los "sistemas en general", "Dios" y "el espíritu absoluto", no son más que seudónimos que ocultan una misma cosa: la conciencia idealista mistificada del hombre.

El eslabón principal de toda la estrategia de la campaña de los machistas contra la filosofía del marxismo consistía en el intento de cortar la unidad viva entre la dialéctica materialista como teoría del desarrollo y como teoría del conocimiento y de la lógica, primero aislando la "ontología" de la "epistemología", y luego contraponiendo una a la otra, destruyendo así la esencia de la dialéctica como ciencia filosófica. El plan era sencillo: una vez hecha

tal separación, lo más fácil sería identificar la concepción materialista del mundo con cualquier tipo de "imagen científica del mundo" concreta e históricamente limitada, con lo "físico", y luego atribuir los defectos y errores de esta "ontología" a todo el materialismo. Por otra parte, la misma operación podría realizarse con la epistemología materialista identificándola con cualquier concepción científica más reciente de lo "psíquico". Al identificar la filosofía como la suma generalizada de los hechos científicos, se podría afirmar que la propia ciencia natural da origen al idealismo. Destruir lo que distingue a la filosofía, su sistema de conceptos y su enfoque de los fenómenos, significaba atribuir el idealismo a la propia ciencia natural. Lenin desenmascaró estos esquemas dando una clara demostración de lo que constituye "el espíritu materialista fundamental" de la ciencia natural moderna, que da origen al materialismo dialéctico.

Según Lenin, los últimos resultados de la ciencia, en sí mismos, o los "hechos positivos", como tales, no están en absoluto sujetos a la generalización filosófica (y, en consecuencia, a la inclusión en el sistema del conocimiento filosófico). Lo que está sujeto a la generalización filosófica es más bien el desarrollo del conocimiento científico, el proceso dialéctico de la comprensión cada vez más profunda, total y concreta de los procesos dialécticos del mundo material, de modo que no se puede excluir que incluso mañana la propia ciencia natural revalúe sus resultados de manera "negativa". Al interpretar la revolución en la ciencia natural desde el punto de vista de la filosofía materialista dialéctica, Lenin saca conclusiones generalizadas sobre cómo el contenido objetivo del conocimiento científico puede ser fijado y evaluado sólo desde el punto de vista de la teoría materialista dialéctica del conocimiento que revela la dialéctica de la verdad objetiva, absoluta y relativa. Muestra cómo la "ontología" está tan inseparablemente conectada con la

"epistemología", como las categorías que expresan la naturaleza dialéctica de la verdad están conectadas con la dialéctica objetiva. Incluir lo "negativo" en la concepción de lo "positivo", sin perder la unidad de los opuestos (y esto es lo que constituye la dialéctica) es imposible sin un enfoque "epistemológico" de la "ontología" del conocimiento científico. La generalización filosófica genuinamente científica debe consistir, según Lenin, en la "reelaboración dialéctica" de toda la historia del desarrollo de la cognición y la actividad práctica, y en la interpretación de los logros de la ciencia en el contexto de su desarrollo histórico integral. Desde esta posición, Lenin abordó la cuestión de la relación entre la filosofía y la ciencia natural. Los machistas, sin embargo, contaban precisamente con desacreditar el materialismo arrancando su verdadero contenido de este contexto histórico.

Desde una posición análoga, el positivismo contempla la teoría del conocimiento (epistemología). Su plan es contraponer la epistemología como "ciencia estricta y exacta" a la dialéctica materialista como ciencia filosófica, y luego criticar la dialéctica a la luz de tal "epistemología". Este plan se refleja incluso en el título del libro de Berman, La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento. Sin embargo, en esencia no se trata de una teoría del conocimiento, sino de la acumulación de "los últimos hechos" de la investigación en psicología, psicofisiología, fisiología de los órganos de los sentidos, etc. La interpretación y aplicación de estos hechos aislados de la "ontología", de las leyes universales del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, permitió contraponer la "epistemología" a la dialéctica.

Lenin muestra claramente la incompatibilidad de la "epistemología" escolástica de los machistas con la teoría genuinamente científica del conocimiento, con la teoría de la investigación del mundo real por el ser humano real (y no el "sujeto epistemológico" ficticio) y con la lógica real

del desarrollo de la ciencia. Y si la teoría del conocimiento y la lógica (la teoría del pensamiento) se entienden de una manera materialista dialéctica, entonces no hay razón para temer que el avance consecuente de la idea de la concurrencia de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento conduzca a "una subestimación del significado de la filosofía como visión del mundo" o de su "aspecto ontológico". Esto lo temen con razón quienes entienden la epistemología y la lógica como ciencias que se encierran en el estudio de los hechos de la conciencia o de los "fenómenos de la conciencia como tal" (independientemente de que se trate de la conciencia individual o de la conciencia "colectivamente organizada"), y que dirigen su atención al mundo exterior sólo en la medida en que ya está representado en esta conciencia.

A principios de siglo, Lenin era el único marxista que comprendía y apreciaba el enorme significado filosófico de la dialéctica como epistemología y lógica. Una significación que no fue comprendida ni apreciada en su momento ni por Kautsky ni por Plejánov, por no hablar de otros marxistas.

Aquí hay una elección inexorable. O bien la dialéctica materialista se entiende (y se desarrolla) en este plan como la lógica y la teoría del conocimiento del mundo material por parte del ser humano, y como la teoría de su reflejo en la conciencia históricamente desarrollada tanto del ser humano individual como de la raza humana, o bien se transforma inevitablemente en una "suma de ejemplos" que se toman prestados (a menudo de forma absolutamente acrítica) de los más variados campos del conocimiento y que sólo ilustran fórmulas universales de la dialéctica "en general" ya conocidas.

Este método sigue siendo suficiente para la divulgación de las fórmulas generales, pero no para su desarrollo creativo. No profundiza ni un milímetro en la comprensión de las fórmulas generales de la dialéctica que

se "confirman" con ejemplos (incluso los más modernos), ni en la comprensión de los ejemplos que se utilizan para la "confirmación". Tal procedimiento no beneficia ni a la filosofía ni a la ciencia natural. Pero sí perjudica, ya que crea y alimenta la ilusión de que la filosofía no es una ciencia, sino simplemente la unión abstracta de hechos científicos concretos ya preparados que se vuelven a contar acríticamente en un lenguaje abstractamente filosófico, y nada más. Pero, por la misma razón, la propia dialéctica materialista es reinterpretada (o, en realidad, malinterpretada) de manera típicamente positivista. Y en la medida en que el científico natural no necesita una dialéctica de este tipo, a sus ojos se transforma en un hilado de palabras vacío, en una ficción abstracta o en la subsunción de lo que se quiera bajo esquemas abstractos y universales. Esto, por supuesto, desacredita la filosofía a los ojos del científico natural, le enseña a mirarla con desdén y condescendencia, y con ello socava la idea de Lenin sobre la alianza de la filosofía materialista dialéctica con la ciencia natural.

Por lo tanto, la transformación de la filosofía materialista (de la dialéctica) en una "suma de ejemplos" contradice los intereses de tal alianza y, como dice el refrán, "agrega molienda al molino" del positivismo.

La alianza de la filosofía con la ciencia natural, según el pensamiento de Lenin, puede ser duradera y voluntaria sólo si es mutuamente productiva y si excluye mutuamente cualquier intento de dictar o forzar cualquier conclusión ya hecha, tanto por parte de la filosofía como de la ciencia natural. Tal alianza para el conocimiento del mundo sólo es posible con la concepción de Lenin de la filosofía. Pero la concepción positivista empuja inmediatamente tanto a la filosofía como a la ciencia natural a un modo de dictado mutuo, a la incompetencia mutua y a las sentencias sin apelación. Cuando se concibe como un sistema de verdades absolutamente universales, la filosofía no sólo

tiene el derecho sino la obligación de bendecir aquellas teorías científicas que formalmente (es decir, según su forma verbal) concuerdan mejor con sus formulaciones dogmáticamente fijadas. Por el contrario, está obligada a fulminar y prohibir aquellas teorías que se ajustan mal a su letra, aunque las primeras se basen en hechos ficticios, mientras que las segundas pueden basarse en hechos reales bien establecidos por la experimentación y que sólo adolecen de estar incorrectamente expresados filosóficamente. La aprobación y el apoyo filosóficos se conceden aquí al teórico que utiliza más hábilmente la terminología y la fraseología de la ontología que se acepta en el momento dado.

La teoría del conocimiento, tal como la entendía Lenin (y tal como la entendían Marx y Engels, con quienes Lenin coincide plenamente al formular sus puntos de vista), no es en absoluto la célebre "epistemología" que era la especialidad de Mach, Bogdanov y otros, ni tampoco el hurgar diletante en la psicofisiología del cerebro y de los órganos de los sentidos o en las sutilezas del vocabulario o de la sintaxis del lenguaje; es una ciencia totalmente diferente, con un contenido distinto.

Su contenido real es todo el proceso de desarrollo histórico (dialéctico) del conocimiento objetivo del ser humano social del mundo material de los fenómenos naturales y socio-históricos), el proceso de la reflexión de este mundo en la conciencia del ser humano individual y de la humanidad. El proceso cuyo resultado y meta es la verdad objetiva. El proceso que es realizado por miles de millones de personas en cientos de generaciones sucesivas. El proceso que a cada paso es verificado por la práctica, el experimento y los hechos, que nace en los resultados de la totalidad de las ciencias concretas ("positivas"), y que se encarna materialmente no sólo y ni siquiera tanto en el mecanismo neurofisiológico del cerebro, sino en la forma de la tecnología y la industria y en la forma de las

conquistas reales, sociales y políticas realizadas conscientemente por las fuerzas revolucionarias bajo la dirección de su vanguardia: el Partido.

En cuanto a la concepción positivista de la lógica del pensamiento, se considera que la tarea fundamental es la reconstrucción, en forma general, de los métodos de investigación que aplican en la práctica las personas relacionadas con las ciencias. Dicha reconstrucción se lleva a cabo principalmente según aquellas descripciones que se aceptan como la representación absolutamente precisa y adecuada de la lógica del desarrollo científico, pero que pueden divergir mucho de esta lógica.

Bajo la poderosa influencia del "Señor Hecho", los científicos piensan continuamente no sólo de acuerdo con las reglas aceptadas, sino directamente desafiándolas, a menudo sin darse cuenta ellos mismos o bien, después del hecho, tratando de forzar una descripción de sus acciones bajo la égida de uno u otro cliché que no explica nada. Y en aquellos casos en los que los clichés lógicos claramente no sirven, confían en la intuición, o en las conjeturas; en la revelación, etc.

Un motivo de este tipo - "los científicos son más conscientes de cómo piensan"- resuena claramente en la obra de Bogdánov, *Creencia y ciencia* (sobre el libro de V Illich, *Materialismo y Empiriocriticismo*), donde intenta defender sus posiciones filosóficas de las críticas de Lenin. En él Bogdanov defiende su visión de la filosofía como "el intento impotente" de "conectar lo que se ha roto, de dar a la gente una visión unificada e integral del mundo, de destruir las particiones que han aislado la experiencia humana en celdas cerradas, de llenar los abismos del pensamiento y de erigir un puente que llegue desde él hasta el ser, que es misterioso y amenazante en su infinita complejidad. Es evidentemente inconcebible hacer todo esto en el marco de cualquier especialidad".

Partiendo de tales ideas sobre la filosofía, Bogdánov contrapone al análisis epistemológico de Lenin sólo declamaciones ruidosas, que desde el principio rechazan la crítica de Lenin a sus posiciones como incompetente en la medida en que esta crítica, dice, procede de "la erudición filosófica del taller". Bogdanov no quiere escuchar a "gente que entiende el estudio de la filosofía como la lectura de libros, y el trabajo filosófico como la escritura de nuevos libros de este tipo sobre la base de los que se han leído. Los marxistas deben renunciar a una concepción tan ingenua con la menor dificultad", deben "saber muy bien que la filosofía es una ideología, es decir, "una superestructura", o algo derivado, y que por lo tanto es ridículo construirla a partir de sí misma. Hay que empezar por una explicación de la "base", es decir, estudiar las fuerzas productivas, lo que se hace con la ciencia de la técnica y con la ciencia natural...'

Por esta razón -continúa Bogdanov-, un experto bastante instruido "en las fuerzas productivas", es decir, un experto en el campo de la técnica y de las ciencias naturales, está, por lo general, plenamente justificado para no considerar los argumentos de un representante del "saber" filosófico especial, porque en lo que se refiere al trabajo filosófico, está incomparablemente mejor preparado que el polvoriento epistemólogo-especialista'.

Este es, pues, el leitmotiv del positivismo en su guerra contra la dialéctica materialista como genuina epistemología y lógica del materialismo moderno; es decir, contra la concepción de Lenin de la filosofía, su contenido, su rol y su función en el desarrollo de una concepción científica del mundo.

Bogdánov dice esto después de que Lenin haya demostrado, sobre la base del análisis más minucioso, que las referencias de los machistas a la ciencia natural moderna son completamente falsas, que el positivismo no tiene en absoluto derecho a referirse a las "conclusiones extraídas

de la ciencia natural", que una "doble falsedad impregna toda la charla sobre que la filosofía de Mach es la filosofía de la ciencia natural del siglo XX", "la reciente filosofía de las ciencias", "el reciente positivismo científico-natural", etc... 'En primer lugar, el machismo está relacionado ideológicamente con una sola escuela de una rama de la ciencia natural moderna', que es precisamente la llamada "nueva física", y sólo con esa rama, y por lo tanto no tiene ningún derecho a hablar en nombre de toda la ciencia natural, y especialmente en nombre de toda la ciencia natural del siglo XX. 'En segundo lugar, y este es el punto principal, lo que en el machismo está relacionado con esta escuela no es lo que la distingue de todas las demás tendencias y sistemas de la filosofía idealista, sino lo que tiene en común con el idealismo filosófico en general.'

En cuanto a la mencionada escuela de la "nueva física", a la que los machistas se refieren con cierto fundamento, en realidad "se desvió hacia el idealismo, principalmente porque los físicos no conocían la dialéctica".

Hemos introducido la posición principal de la obra de Lenin que conserva su significación crítica incluso hoy, cuando los defensores del neopositivismo también están montando su gnoseología (epistemología) y su lógica, y al igual que los machistas a principios de siglo, se apoyan en las expresiones epistemológicamente inexactas de diversos representantes de la física y las matemáticas más modernas.

Sí, y hoy la fuente de tal imprecisión sigue siendo la misma: la ignorancia de la dialéctica materialista como lógica y teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo, el materialismo de Marx, Engels y Lenin.

Sí, y hoy "los filósofos idealistas aprovechan el más mínimo error, la más mínima imprecisión de expresión de los científicos famosos para justificar su renovada defensa del fideísmo".

En 1908 buscaron y aprovecharon tal "vaguedad de expresión" por parte de H. Hertz. Ahora aprovechan con

la misma diligencia las frases que encuentran útiles de Einstein, Bohr, Born, Heisenberg, Schrödinger y Wiener, y suprimen con la misma diligencia sus otras declaraciones que hablan a favor del materialismo y de la dialéctica.

Ningún filósofo marxista que escriba libros criticando el positivismo actual puede ignorar esta circunstancia particular. Esta crítica sólo resulta eficaz cuando se basa en un análisis del estado real de las cosas en la ciencia natural contemporánea: en la mecánica cuántica, la cibernética, las matemáticas, etc. Y no en las declaraciones de los propios físicos, matemáticos y cibernéticos sobre los métodos de pensamiento que emplean en sus campos de especialización.

Para igualar a Lenin, y no a Bogdanov, es necesario entonces no reexaminar la dialéctica materialista "a la luz de los últimos logros de la ciencia natural y la tecnología", sino, por el contrario, analizar críticamente la lógica de la comprensión de esas contradicciones, cuya resolución objetivamente efectiva conduce a sus últimos logros. Y tal análisis sólo es posible a la luz de una dialéctica materialista clara, estricta y consecuentemente aplicada como la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo moderno.

Cuando alguien comienza a "desarrollar creativamente" la lógica y la teoría del conocimiento a la luz de las declaraciones completamente acríticas de los representantes de la ciencia y la tecnología, entonces se aleja del camino de Lenin para tomar el camino torcido de Bogdanov.

Precisamente como resultado de una actitud acrítica hacia lo que se decía a principios de siglo en nombre de la ciencia natural moderna y en nombre de la "nueva física", Bogdanov y sus amigos filósofos cayeron en el idealismo subjetivo más primitivo: "Como en la filosofía, así en la física, nuestros machistas siguen servilmente la moda, y son incapaces, desde su propio punto de vista, marxista, de

dar una visión general de las corrientes particulares y de juzgar el lugar que ocupan".

Fue la incapacidad de hacer un análisis independiente, marxista, es decir dialéctico-materialista, del análisis epistemológico de los cambios modernos en el cuerpo de conocimientos de la física, en su parte teórica, la incapacidad de ver detrás de la afirmación del físico "la materia ha desaparecido" el hecho real, el cambio real en los conceptos de la física, que es, filosóficamente, incorrectamente expresado, y de ninguna manera la predilección a priori de Bogdanov y otros por el idealismo filosófico lo que los llevó al campo de la reacción y el clericalismo (que Lenin se vio obligado a llamar "fideísmo" por motivos de censura). La incapacidad de pensar de forma dialéctica fue una de las principales razones por las que Bogdanov, como representante de la 'nueva física', se deslizó hacia el idealismo.

Lenin demostró insistentemente la verdad más importante: en nuestra época, una época de bruscos cambios revolucionarios (tanto en la política como en la ciencia natural), sin la dialéctica, es decir, sin la capacidad de pensar dialécticamente, es imposible mantener las posiciones del materialismo. Incluso contando con la aversión subjetiva hacia el clericalismo, es decir, hacia el idealismo y la reacción, que era tan característica, sin duda, de Bogdanov. 'Bogdánov personalmente' -escribió Lenin- 'es un enemigo jurado de la reacción en general y de la reacción burguesa en particular'.

Sin la dialéctica, el materialismo resulta invariablemente no el vencedor (o militante), sino el vencido, es decir, sufre inevitablemente una derrota en la guerra con el idealismo, repite Lenin un poco más tarde en su testamento filosófico, el artículo *Sobre el significado del materialismo militante*. Esta es una idea fundamental para Lenin. Además, esta idea no se enuncia simplemente en forma de tesis, sino que se demuestra mediante un análisis

meticuloso del estado de crisis de la física, y mediante un análisis meticuloso y crítico de aquellos conceptos cuya explicación no dialéctica condujo al "deslizamiento de la nueva física hacia el idealismo".

Entre ellos se encuentra el principio (concepto) de la relatividad de nuestro conocimiento, incluyendo el conocimiento científico, un principio 'que, en un período de ruptura abrupta de las viejas teorías, se está apoderando firmemente de los físicos, y que, si éstos ignoran la dialéctica, conduce inevitablemente al idealismo'.

En cuanto a los "filósofos" que escriben hoy como si Lenin no se interesara por la dialéctica cuando trabajaba en *Materialismo y Empiriocriticismo*, sino que se limitara a defender el "ABC universal de todo materialismo", debe ser que simplemente no han leído con atención este capítulo de su libro. O, lo que también es posible, tienen una concepción de la dialéctica que es esencialmente diferente de la de Lenin y de la que habla no sólo aquí, sino en todas sus obras posteriores sobre filosofía, incluyendo los Cuadernos filosóficos y el artículo Sobre el significado del materialismo militante.

La concepción de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento del materialismo moderno, que impregna todo el texto de *Materialismo y Empiriocriticismo*, fue formulada un poco más tarde, en los *Cuadernos filosóficos*. Pero "implícitamente" es la esencia de la posición de Lenin también en 1908. Además, se realiza en la forma de su análisis de fenómenos concretos en la física y en la filosofía. Lenin reflexiona y escribe sobre la dialéctica materialista, y no sobre el materialismo puro y duro, a lo largo de todo el libro, especialmente en el capítulo sobre la reciente revolución en las ciencias naturales. Aquí investiga, en particular, la dialéctica contenida en el concepto de verdad objetiva, la relación dialéctica entre lo relativo y lo absoluto (lo incondicional, que se establece definitivamente y para siempre) que constituye el

conocimiento objetivo. Es precisamente esta dialéctica la que Bogdanov no supo manejar; aquí se confundió por completo.

Una vez que vio la relatividad del conocimiento -y era imposible no verla-, dirigió todo su entusiasmo hacia el desenmascaramiento de todo absoluto, contra el hecho de la presencia en el conocimiento de un contenido que, efectivamente, no depende ni de un hombre particular ni de la humanidad, pero que, en consecuencia, está ya "sustraído" al control de aquellas condiciones de espacio y tiempo bajo las que se derivó. Por lo tanto, se derivó no sólo una vez, sino una vez y para siempre. Esto es lo que Bogdanov, o cualquier otro positivista, es fundamentalmente incapaz de imaginar o digerir. Y es incapaz de imaginarlo debido a su rechazo fundamental de la dialéctica.

Sí, aquí hay una alternativa estricta: o reconocer que, como resultado de la cognición científica, se obtiene un contenido que la humanidad nunca se verá obligada a repudiar, un conocimiento que podemos garantizar plenamente que es una conquista para todos los tiempos; o declarar que cualquier conocimiento obtenido por la ciencia es una construcción puramente subjetiva que el primer hecho nuevo puede derribar perfectamente.

En otras palabras, sin reconocer la unidad orgánica y la interconexión indisoluble de lo relativo y lo absoluto dentro del conocimiento científico, no podemos hablar de ningún modo de la objetividad o universalidad de este conocimiento. Se destruye toda posibilidad de distinguir la verdad de una idea subjetiva, la verificación experimental y práctica del conocimiento es imposible. No hay ni puede haber nada objetivo entre nuestras ideas (conceptos, o teorías).

Bogdanov se desmarca de lo que considera la desagradable dialéctica de lo relativo y lo absoluto en el desarrollo del conocimiento científico mediante diatribas

contra "todos los absolutos", aunque junto a estos "absolutos" se ve obligado a fulminar contra la tesis de la posibilidad misma de la verdad objetiva.

La cuestión no se centra en absoluto en si tal o cual verdad concreta es objetiva. El punto central que se discute es sobre la posibilidad fundamental de la verdad objetiva en general. Según Bogdanov, toda verdad es o bien objetiva o bien puramente subjetiva; no se da una tercera. Los intentos de buscar este tercero mediante la investigación del desarrollo de la cognición, la transformación de lo objetivo en lo subjetivo y viceversa, es para él, al igual que para Berman, sólo una insidiosa fabricación de la especulación hegeliana. Por ello, su concepción excluye el planteamiento mismo de la pregunta sobre la relación del objeto con el sujeto y del sujeto con el objeto.

En el marco de su epistemología, el objeto como tal sólo puede ser discutido en la medida en que ya encuentra representación en el sujeto (en una u otra "experiencia organizada", es decir, en la conciencia, en el estado de ánimo de las personas). En definitiva, esto significa sólo en la medida en que este objeto ya se da en el discurso, en el lenguaje, en el sistema de oraciones sobre él, ya que se entiende que el pensamiento es exclusivamente "discurso mudo" que es "interno" e "inaudible para los demás".

Tal concepción del pensamiento está ya claramente formada en su *Empirio-Monismo*, cuando la palabra aparece como el instrumento primario y fundamental, sensiblemente percibido, de "la organización y armonización de la experiencia colectiva" (tal como Mach la entendía, como sinónimo de la psique fisiológicamente explicada de las personas). Por medio de la palabra, surge la misma "experiencia organizada colectivamente", o la "psique colectiva". En la palabra, y sólo en la palabra, existen estrictamente, como una especie de "hecho

percibido sensorialmente", como "objeto de investigación".

Por lo tanto, en el esquema de Bogdanov no hay lugar para las relaciones materiales entre las personas, para las relaciones económicas entre las personas y las clases. Se ve obligado a interpretarlas como las relaciones psíquicas expresadas externamente entre las clases, como los esquemas ideológicos de la organización de la experiencia de clase. (Más tarde esto se expresa en los intentos de crear "una interpretación proletaria de la teoría de la relatividad" y otras extravagancias del Proletkult). Y todo esto comenzó con la incapacidad de unir en la teoría del conocimiento opuestos como lo relativo y lo absoluto. Debe ser uno o el otro. Bogdanov nunca reconoció otra lógica.

Con los hechos en la mano, Lenin muestra entretanto que el problema verdaderamente difícil de la relatividad del conocimiento sólo puede ser tratado por una persona armada con la dialéctica materialista, la dialéctica de Marx y Engels.

De hecho, la única formulación teóricamente correcta de la cuestión del relativismo se da en el materialismo dialéctico de Marx y Engels, y su ignorancia está destinada a conducir del relativismo al idealismo filosófico. Por cierto, la falta de comprensión de este hecho es suficiente por sí misma para hacer que el absurdo libro del Sr. Berman, *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*, carezca por completo de valor. El Sr. Berman repite las viejas tonterías sobre la dialéctica, que no ha comprendido en absoluto. Ya hemos visto que en la teoría del conocimiento todos los machistas, a cada paso, revelan una falta de comprensión similar.

Lenin también "a cada paso" -en cada capítulo y párrafo, en relación con cada problema de la teoría del conocimiento- les contrapone esta dialéctica, elaborándola y demostrándola en su aplicación a los problemas no sólo

de la sensación, sino de la imagen, el concepto, la verdad y el signo-símbolo. No vamos a enumerar todos los problemas de la teoría del conocimiento que se resuelven de manera materialista dialéctica en el curso de la polémica de Lenin con los machistas. El registro sería demasiado largo.

En su libro, Lenin dice: aquí está la dialéctica materialista en la teoría del conocimiento y en la lógica, en la resolución de problemas epistemológicos absolutamente concretos. Aquí está la epistemología, elaborada con el método materialista dialéctico, así como la ciencia del pensamiento: la lógica. Es la lógica de la cognición actual de la realidad objetiva, de la reproducción (reconstrucción) ideal del mundo material, del mundo de los hechos materiales y de las relaciones entre los hechos materiales. Lógica que ayudó a la creación de *El Capital* (mediante su aplicación consciente y consecuente), a la fundamentación de la teoría del socialismo científico y a la elaboración de la estrategia y la táctica de la lucha por el socialismo.

La totalidad del marxismo, de arriba a abajo, se estableció mediante el método materialista dialéctico. Por lo tanto, en cualquier obra de Marx y Engels es posible y necesario estudiar la lógica de su pensamiento y la teoría del conocimiento que emplearon conscientemente: la dialéctica. Esta debe ser estudiada no sólo en sus escritos, sino en la lógica real de la lucha política que llevaron a cabo durante toda su vida. Pues la dialéctica es la lógica no sólo de la investigación, y no sólo de la unidad de los trabajos científicos; es también una lógica de las causas reales que cobra vida y entra en batalla, encontrando su realización en lo que son las causas verdaderamente reales que cambian la faz del mundo circundante.

Ni Bogdanov ni Berman comprendieron la verdadera dialéctica de Marx y Engels; simplemente la pasaron por alto. Y sólo empezaron a buscarla (para refutarla) entre las afirmaciones sobre la dialéctica que se pueden encontrar

en los escritos de los clásicos. Esto significaba, en primer lugar, por supuesto, entre aquellos fragmentos de Engels donde explica popularmente el ABC de la dialéctica, las proposiciones más generales.

Toda la "crítica de la dialéctica" de Berman, por ejemplo, se reduce a demostrar que los "ejemplos", que Engels introduce para ilustrar la corrección de la dialéctica pueden ser fácilmente replanteados en términos diferentes, sin utilizar la terminología "específicamente hegeliana". Berman no demuestra nada más. En general, en su libro no se menciona ninguna dialéctica real, ni hegeliana, ni mucho menos marxista. Su libro trata exclusivamente de palabras y terminología que, según él, Engels y Marx copiaron imprudentemente de Hegel.

Rebuscando en el léxico "hegeliano" y explicando diligentemente lo que se entiende en la lógica pre y post hegeliana por los términos "identidad", "contradicción", "negación", "oposición" y "síntesis", Berman demuestra triunfalmente que "Hegel y sus imitadores utilizan estos términos de una manera muy poco escrupulosa y completamente acrítica", es decir, "en varios significados" y "en diferentes contextos". Todo esto, dice, se debe a que "Hegel trató la lógica formal con desprecio", "agrupó continuamente" juicios contrarios y contradictorios, etc. Después de haber calculado que 'con Hegel el término "contradicción" tiene seis significados diferentes', Berman decreta triunfalmente el 'único sentido' en el que este término debe usarse en adelante. Esto es una tontería y nada más. Quien utilice este término en cualquier otro sentido (¡y particularmente en el sentido "ontológico"!) será excomulgado del marxismo y de la "ciencia moderna" en general por la lógica y la teoría del conocimiento machistas.

Que el lector juzgue por sí mismo si este "absurdo librito del Sr. Berman, que expone tan viejas, viejas

tonterías", merecía una refutación especial y seria por parte de Lenin.

Lenin consideraba que no era necesario, ni siquiera posible, examinar y refutar especialmente los argumentos de Berman contra la dialéctica, por la sencilla razón de que éste, en general, nunca se ocupó de ninguna dialéctica real. Para Lenin, la dialéctica era el método de conocimiento científico de la realidad objetiva, mientras que Berman se ocupaba de la expresión verbal de los estados psicofisiológicos ("experiencias") de cualquier organismo biológico, es decir, no trataba de lo mismo. Entablar con él un debate sobre los detalles de su argumentación significaría llegar a un acuerdo previo con él respecto al tema mismo de la argumentación, sus fronteras y límites, es decir, con todas esas premisas generales machistas de las que partía.

Pero, después de todo, Lenin ya había hecho añicos estas mismas premisas al contraponerles la forma materialista dialéctica, tal como se aplica concretamente al examen de los problemas epistemológicos.

Lenin contrapone, a las diatribas machistas sobre la lógica y la teoría del conocimiento, la concepción materialista dialéctica (y no simplemente materialista) de la esencia de los problemas con los que se topa el auténtico conocimiento científico. Muestra que la dialéctica se impone con fuerza elemental en el pensamiento de los científicos precisamente como la lógica del pensamiento que les permite encontrar y tantear el camino hacia una salida verdaderamente radical de la crisis que envuelve a la ciencia natural, al conocimiento de la naturaleza y a la física en particular. Lenin considera que la tarea que el siglo XX ha planteado a la filosofía es la elaboración cuidadosa de la dialéctica como lógica del pensamiento científico y como teoría del conocimiento genuinamente científica capaz de ayudar a la ciencia natural a encontrar su camino para salir de su estado de crisis.

La lógica y la teoría del conocimiento machistas sólo sugieren a la ciencia natural medios imaginarios y puramente verbales para resolver los desacuerdos, conflictos y contradicciones que han surgido en su seno. Esto se debe a que los machistas sólo ven la presencia real de contradicciones dentro de la formulación verbal y terminológica del conocimiento, pero no dentro de la esencia misma de la composición de este conocimiento, no dentro de los atributos de los conceptos (pues un concepto en el lenguaje de la filosofía dialéctica no es el "significado de un término", sino la comprensión de la esencia de la materia). Por esta razón, la dialéctica materialista orienta el pensamiento del científico hacia una explicación aguda y clara de las contradicciones y dirige así la búsqueda de una forma completamente concreta de resolverlas en un conocimiento nuevo y más profundo (es decir, más objetivo).

La lógica machista no es más que la "armonización" puramente formal de la expresión verbal de cualquier conocimiento que se tenga a mano; es incapaz de impulsarlo. Su camino es la "eliminación" puramente nominal de las contradicciones que ya han aparecido en los conceptos, a expensas de la manipulación verbal de los "signos", "símbolos", "jeroglíficos", y a expensas de los cambios forzados en los nombres de las cosas históricamente desarrollados en la ciencia.

El positivismo está trabajando sin éxito en la técnica de tal "eliminación" de las contradicciones incluso hasta el día de hoy. Como teoría del conocimiento y de la lógica, el positivismo ha desempeñado y sigue desempeñando lo que es esencialmente un papel retrógrado en el desarrollo de la ciencia. En el mejor de los casos ha sido un papel conservador, pero con más frecuencia ha sido reaccionario, porque el aparato formal que elabora está bien para muchas cosas, pero no para un análisis crítico del nivel de conocimiento moderno (es decir, el que se ha

alcanzado hasta hoy), y no para revelar las contradicciones (y los problemas teóricos aún no resueltos) que contiene este conocimiento.

La actitud de toda forma de positivismo hacia el estado actual del conocimiento científico es esencial y fundamentalmente apologética. Allí donde ha madurado una crisis real en el desarrollo del conocimiento, donde los conceptos, las escuelas y las tendencias (pero no los "términos") entran esencialmente en colisión, el positivismo sólo ve la paz y la tranquilidad no contradictorias, sólo el "movimiento hacia adelante". No tiene ni la capacidad ni el deseo de examinar este movimiento en toda su complejidad real y dramática, con todas sus contradicciones y zig-zags, con todas sus maniobras y evolución indirecta y a menudo incluso hacia atrás.

Por esta razón, los positivistas son tan aficionados a hablar en nombre de la ciencia natural moderna e incluso en nombre de toda la ciencia moderna, aunque en realidad siempre hablan sólo en nombre de uno u otro tipo de tendencia, corriente o escuela, que aceptan y presentan como la norma universal de la ciencia en general. Y en todo momento, su orientación no es hacia la esencia de la materia, sino hacia la terminología que le es propia y hacia la forma de expresión. Se orientan hacia la forma literaria o verbal que se ha puesto de moda, hacia el estilo de pensamiento de moda. Pero nunca, en cualquier caso, hacia la ciencia que está representada en El Capital de Marx.

Conclusión.

Cuando, en sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin formula aguda y categóricamente sus puntos de vista sobre la dialéctica

materialista, puntos de vista que han sido pulidos hasta convertirse en aforismos, no los formula como simples conclusiones derivadas de la nueva revisión crítica de las obras de Hegel que había emprendido. Las presenta más bien (e incluso principalmente) como los resultados de toda su lucha durante muchos años en el ámbito de la filosofía. Tuvo que librar esta lucha con los machistas, con los defensores de la "sociología subjetiva", con los "marxistas legales" y con aquellas tendencias a la osificación dogmática del pensamiento marxista que se hicieron patentes entre los teóricos de la Segunda Internacional (particularmente entre Plejánov y sus discípulos).

Tratar de entender y explicar las formulaciones de los *Cuadernos filosóficos* dedicadas a la dialéctica simplemente como las alternativas y antítesis de las formulaciones de la filosofía hegeliana, simplemente como las posiciones materialistas reelaboradas de Hegel, significa entenderlas desde el principio de una manera demasiado estrecha y formal (es decir, de una manera que es finalmente incorrecta).

Del mismo modo, es imposible comprender el contenido del *Materialismo y Empiriocriticismo* si las posiciones filosóficas generales aquí desarrolladas se ven sólo como el resultado de la polémica con el idealismo subjetivo de los machistas, si se ven sólo en el contexto de esta discusión. En tal caso, los documentos que representan dos etapas cruciales en el desarrollo del pensamiento filosófico de Lenin aparecen bajo una luz falsa. De ahí surge la leyenda, según la cual en *Materialismo y Empiriocriticismo* Lenin defendió sólo los axiomas generales de todo materialismo (sin prestar supuestamente ninguna atención particular a la dialéctica), mientras que en los *Cuadernos filosóficos* realizó un estudio especial de los problemas de la dialéctica. Y es por eso que las proposiciones básicas de estas dos obras filosóficas

cruciales deben ser consideradas sólo dentro del marco y los límites de la investigación correspondiente. Fuera de estos límites, las posiciones fundamentales de Lenin resultan no sólo insuficientes, sino incluso inexactas.

Por ejemplo, el concepto (concepción) de la materia que se dilucida en *Materialismo y Empiriocriticismo* es supuestamente "unilateral" y "sólo en su aspecto epistemológico". Dentro de los límites del debate con los machistas, se dice, tal concepción sería plenamente suficiente, en la medida en que los machistas se concentraron exclusivamente en la epistemología, y aquí bastaría con contraponerles sólo el aspecto epistemológico. Sin embargo, si se examina el problema de la materia más ampliamente, sin limitarse a la tarea de refutar únicamente el idealismo subjetivo, entonces la definición de Lenin debe considerarse supuestamente demasiado estrecha. Esta definición debe ser "ampliada", incluyendo en ella el "aspecto ontológico" particular. Lo mismo ocurre con la concepción de la reflexión. Así surgió la versión según la cual en *Materialismo y Empiriocriticismo* se trata simplemente del aspecto 'unilateralmente epistemológico' de la filosofía del marxismo, o simplemente de la epistemología. De ahí se deriva la necesidad de "completar" las definiciones de Lenin con su particular complemento "ontológico".

Por otra parte, cuando se hace referencia a los *Cuadernos filosóficos*, a las proposiciones que se formulan claramente en sus páginas, entonces también ellas, a su vez, se interpretan como proposiciones que son correctas exclusivamente dentro del contexto de la polémica especial con Hegel, y aparte de este contexto son supuestamente 'unilaterales', 'incompletas' e 'insuficientes'. En otras palabras, tampoco pueden tomarse "literalmente" como verdades filosóficas generales del marxismo. Resulta que en ningún punto que tenga que ver con la dialéctica materialista se puede entender a Lenin 'literalmente'. Debe

ser entendido sólo "figurativamente", sólo con reservas que imparten a sus tesis un significado opuesto.

La solución monolítica del problema por parte de Lenin se extendió a lo largo de muchos años y, en realidad, fue una continuación de la misma lucha en 1908, en 1914 y en 1922 (año en que publicó el artículo *Sobre el significado del materialismo militante*); sin embargo, se desintegra ante los ojos de alguien en una multitud de declaraciones que no sólo no tienen vínculos mutuos, sino que se contradicen directamente. La tarea de reconstruir los puntos de vista genuinos de Lenin sobre la dialéctica materialista se transforma en un trabajo puramente formal de coordinar (armonizar) sus diversas declaraciones sobre este tema. Esto es lo que ocurre cuando la concepción real de Lenin sobre la esencia del materialismo y la dialéctica no se detecta ni en *Materialismo y Empiriocriticismo* ni en los *Cuadernos filosóficos*. En un momento dado, Berman y Bogdanov leyeron afirmaciones correspondientes en el *Anti-Dühring* y en *El Capital*, pero no pudieron vincularlas en el marco de una concepción unificada y coherente, pues vieron contradicciones lógicas formales entre estas afirmaciones. Además, antes se les había metido en la cabeza una concepción antidialéctica de la lógica, que se reduce a que la lógica es la ciencia de las formas y leyes "específicas" del pensamiento, que a su vez se entiende como un proceso puramente subjetivo, dado inmediatamente al lógico en forma de movimiento de palabras, términos y símbolos-signos.

Si es precisamente esto lo que se entiende por el término "lógica", y todos los demás "significados del término" se declaran a priori ilegítimos e incorrectos, entonces, sí, las proposiciones de Lenin, en las que se utiliza el término dado, resultan efectivamente "contradictorias".

Sin embargo, Lenin entendía la lógica como algo más y nunca consideró la interpretación descrita anteriormente como la única explicación correcta.

Siguiendo a Engels y Marx, en contraposición a Mach y Berman, Lenin siempre entendió la lógica tanto como la ciencia de las formas y leyes del desarrollo del pensamiento real realizado por la humanidad, como el objeto de investigación del lógico especializado que se le resistía, en forma de la historia de toda la cultura humana: ciencia, técnica, derecho, arte, etc. En otras palabras, como una investigación en forma de las formas históricamente desarrolladas de la conciencia colectiva (social) (conocimiento, prueba, son sinónimos). Las leyes que son independientes de la voluntad y la conciencia y que actúan en el conocimiento con la fuerza de la necesidad objetiva, mientras que finalmente se abren paso en el pensamiento individual - estas leyes son para Lenin sus leyes lógicas y formas lógicas. No se trata de aquellos métodos que son aplicados conscientemente en la práctica por tal o cual persona, por tal o cual asociación históricamente dada de individuos pensantes, no se trata de aquellas leyes específicas del pensamiento que de ninguna manera se estudian ni en la filosofía ni en la dialéctica, sino sobre todo en la psicología.

Pero al leer a Lenin, todas las palabras que utiliza deben ser entendidas precisamente como Lenin las entendía. Y si se leen así, entonces las proposiciones, según las cuales la dialéctica es a la vez la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son la expresión terminológica más precisa de la posición de Lenin, que se extiende a lo largo de todo el texto de *Materialismo y Empiriocriticismo*, y de los *Cuadernos filosóficos*, así como del artículo *Sobre el significado del materialismo militante*.

La teoría del conocimiento, si pretende ser una ciencia, es decir, una concepción de las formas y leyes del

desarrollo de la cognición y no simplemente una descripción de las condiciones psicofisiológicas, lingüísticas o psicológicas de la cognición (es decir, de las circunstancias que cambian no sólo de siglo en siglo, sino de país en país e incluso de individuo en individuo), también debe ser nada más que una ciencia de las leyes universales del desarrollo de la cultura espiritual general. Pero en esta concepción, la teoría del conocimiento coincide también con la ciencia del pensamiento, y por tanto con la dialéctica. Esta última no es, histórica y esencialmente, más que la totalidad de las leyes universales (y, por tanto, objetivas) reflejadas en el curso del desarrollo de la cultura espiritual de la humanidad. La dialéctica es también la totalidad de las formas del desarrollo natural y socio-histórico en su forma universal. Por eso las leyes de la dialéctica son leyes del desarrollo de las cosas mismas, las leyes del desarrollo del propio mundo de los fenómenos naturales e históricos. Estas leyes son realizadas por la humanidad (en la filosofía) y verificadas en cuanto a su objetividad (su verdad) por la práctica de la transformación tanto de la naturaleza como de las relaciones socioeconómicas.

Los "parámetros" lógicos del pensamiento son el nombre de aquellos esquemas y leyes a los que se subordina el proceso del pensamiento, independientemente de que lo queramos o no. Esto sucede incluso a pesar de nuestros deseos, e incluso con independencia de que seamos conscientes de ellos o no, de que los entendamos correctamente o no, de que los pongamos en palabras con precisión o no.

Sin embargo, hay una gran diferencia: si nos subordinamos a estas leyes en nuestro pensamiento consciente o si actúan en este pensamiento a pesar de las normas y leyes que aplicamos conscientemente. En el primer caso, las leyes lógicas (dialécticas) son realizadas por nosotros libremente, orientando nuestra cognición hacia el

reflejo de la dialéctica del mundo exterior, y en el segundo caso se nos imponen con fuerza, rompiendo nuestros métodos y normas aplicados conscientemente, obligándonos a subordinarnos a las leyes dialécticas en contra de nuestra voluntad, bajo la poderosa presión de los hechos, los datos experimentales, los intereses materiales y otras circunstancias que son externas a nuestra voluntad consciente.

Al analizar la crisis de la física, Lenin demostró la extrema importancia del hecho de que, en su propio campo, a cada paso, los científicos (y especialmente los que, como Mach, se inclinan por la reflexión filosófica) se ven obligados a pensar no sólo en desacuerdo con la lógica y la teoría del conocimiento que defienden conscientemente, sino en oposición directa a todos sus axiomas y postulados. Y, mientras piensa como físico, incluso Mach se olvida de los principios de "economía" y "simplicidad" del pensamiento, de la "prohibición de la contradicción", etc. A través de esta brecha entre la doctrina epistemológica conscientemente defendida y la lógica real del pensamiento, la dialéctica se abre paso espontáneamente (es decir, a pesar de la voluntad y la conciencia) y penetra en el pensamiento científico.

De ahí que surja un fenómeno paradójico: la dialéctica se convierte en la lógica real del desarrollo de la física incluso en condiciones en las que un físico individual en su orientación lógica consciente sigue siendo positivista, es decir, antidialéctico. Obligado, en efecto, a pensar dialécticamente, lo hace, sin embargo, con extrema reticencia, resistiendo, mostrando oposición e incluso tratando de "justificar" el curso involuntario del pensamiento en su propia terminología (como antes antidialéctica), en el sistema positivista de ideas lógicas y epistemológicas.

Lenin demuestra que guiarse conscientemente en la teoría y en la práctica por la dialéctica, entendida

precisamente como lógica, como teoría del conocimiento y de la práctica, es preferible y más 'útil' para la ciencia natural que, tras una larga oposición a ella y contra la propia voluntad, subordinarse a esta lógica como a la fuerza elemental del proceso al que todos nos vemos arrastrados y en el que todos participamos, ya sea según nuestra propia voluntad o contra ella.

Lenin comprendió perfectamente que ésta es la misma relación que existe entre el movimiento obrero espontáneo, que es "empujado débilmente" en dirección al socialismo por la poderosa presión de toda la acumulación de circunstancias objetivas, y la teoría del socialismo científico, que es introducida activamente en la conciencia de la clase obrera desde fuera, por la conciencia teórica.

Esta concepción, de la que carecían tanto el "economismo" como el menchevismo, es la que más directamente se relaciona con la resolución por Lenin de la cuestión de la relación de la teoría del conocimiento con esa cognición real que llevan a cabo las ciencias naturales.

En sus intentos de defender las posiciones machistas en la teoría del conocimiento de la crítica de Lenin, Bogdánov recuerda "un episodio de la polémica entre dos fracciones políticas de los marxistas rusos. El bolchevique I. Lenin dijo una vez en el libro *¿Qué hacer?* que la clase obrera es incapaz, de forma independiente, sin la ayuda de la intelectualidad socialista, de elevarse por encima de las ideas del sindicalismo y llegar al ideal socialista. Esta frase se escapó completamente por accidente, al calor de la polémica con los "economistas". No tenía ningún vínculo orgánico con los puntos de vista fundamentales del autor. Esto no impidió que los escritores mencheviques concentraran su exultante polémica durante los tres años siguientes en la declaración de Lenin, con la que supuestamente demostraba para siempre el carácter antiproletario del bolchevismo. Incluso recuerdo vagamente -¿quizá me equivoque? - que querían erigir un

monumento a Lenin por el hecho de que había "enterrado el bolchevismo entre los trabajadores rusos"...

¿No está esto claro? La posición de Lenin, que separaba fundamentalmente el marxismo revolucionario de todas las formas de ir a la zaga, de "seguidismo", es considerada por Bogdanov como una "frase accidental". Pero lo más notable es que hace su evaluación precisamente en el contexto de la discusión sobre la relación de una teoría del conocimiento claramente concebida (y de la filosofía en general) con el desarrollo espontáneo de este mismo conocimiento (la ciencia).

En todas partes, dice, existe la misma afirmación "accidental" (y fundamentalmente "incorrecta"), ya que según Bogdanov, la clase obrera es capaz, "por sí misma", de elaborar "una visión del mundo verdaderamente proletaria", sin la ayuda activa de "ninguno de los intelectuales de allí", y la ciencia natural también es capaz "por sí misma", a partir de un autoanálisis de sus "métodos", de elaborar una "epistemología científica" sin la ayuda de "epistemólogos polvorientos" . Pone el ejemplo de Mach como modelo de tal "epistemología genuinamente científica" y teoría del conocimiento.

En su teoría del movimiento obrero, Bogdanov se aproxima objetivamente a lo que Lenin designó con acierto y precisión como la posición de "seguidismo" en el movimiento obrero y como la propagación de las ventajas de la espontaneidad sobre una base teóricamente consciente. Lo mismo predicaba el ruso machista al discutir el papel de la teoría del conocimiento en el desarrollo del mismo. Aquí encontramos el más puro "seguidismo" de la filosofía, condenándola al papel de vehículo de la ciencia natural. Y un vehículo muy pesado además, que, por su 'falta de maniobrabilidad', dificulta la ofensiva de las ciencias naturales contra los secretos de la naturaleza. De la misma manera, el "seguidismo" político de Plejánov y Bogdánov en 1917 demostró claramente que

no podía desempeñar otro papel que el de pesadas cadenas en las piernas del proletariado revolucionario. Aquí la analogía es perfecta.

Precisamente a causa de su visión machista de la conciencia y la cognición, Bogdánov se vio obligado a poner sus esperanzas en el hecho de que la ciencia natural, en virtud de su propio esfuerzo objetivamente necesario, desarrollaría por sí misma, sin la ayuda de los filósofos, una teoría del conocimiento, y lo haría incluso mejor que los filósofos. Aquí es evidente la conexión entre su "seguidismo" político y filosófico (es decir, el positivismo).

Por otra parte, también es evidente la interconexión orgánica que existe entre la línea básica de argumentación de Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo* y sus aforismos sobre la dialéctica que aparecen en los *Cuadernos filosóficos*.

Cuando Lenin escribe allí que "la dialéctica es la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo: es el "aspecto" de la cuestión (no es "un aspecto", sino la esencia de la cuestión) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención", no se trata en absoluto de una "afirmación accidental", sino de una expresión extremadamente precisa de las posiciones básicas del autor, de la esencia de sus puntos de vista sobre la dialéctica, la misma "esencia de la cuestión" que Lenin defiende en *Materialismo y Empiriocriticismo*.

Es allí donde critica a Bogdanov y a sus correligionarios por su completa ignorancia de esta esencia, y donde reprocha a Plejánov el hecho de que, aunque defiende correctamente el materialismo, "no presta atención" a la dialéctica específicamente como teoría del conocimiento (sobre la dialéctica "en general" Plejánov escribió bastante, pero sobre la dialéctica específicamente como teoría del conocimiento y como lógica, no escribió casi nada). La incapacidad general de plantear la cuestión de la relación de la dialéctica con "la reciente revolución de las ciencias naturales", que Lenin reprochaba a Plejánov, tiene sus

raíces precisamente aquí: en la ignorancia de la dialéctica como teoría del conocimiento y lógica del materialismo moderno.

De ahí la incapacidad de Plejánov para contraponer la teoría materialista del conocimiento a la epistemología machista, y para desarrollar una contra-concepción genuinamente positiva a las ideas machistas sobre los vínculos entre la filosofía y la ciencia natural. Su crítica al machismo sigue siendo, en esencia, puramente negativa y destructiva, sin proponer nada en lugar de lo destruido.

En lugar de la concepción machista de la cognición que derriba, y en el curso de esta "destrucción", Lenin da una explicación de la dialéctica como la genuina teoría del conocimiento y la lógica de Marx y Engels. Esta es la ventaja de la crítica de Lenin al machismo sobre la de Plejánov.

Los *Cuadernos filosóficos* continúan la misma línea. Es aquí donde se escribe lo siguiente: "Este aspecto de la dialéctica (por ejemplo, en Plejánov) suele recibir una atención inadecuada: la identidad de los contrarios se toma como suma de ejemplos ("por ejemplo, una semilla", "por ejemplo, el comunismo primitivo". Lo mismo ocurre con Engels. Pero es "en aras de la divulgación...") y no como una ley del conocimiento (y como una ley del mundo objetivo).

Se pueden introducir sin fin ejemplos cada vez más nuevos, que confirmen la corrección de las proposiciones dialécticas universales sobre el desarrollo, pero la esencia del asunto consiste en revelar la dialéctica como el sistema de las leyes del movimiento del conocimiento, que reflejan las leyes universales del mundo objetivamente en desarrollo. La dialéctica no es la totalidad de los métodos y reglas puramente subjetivos aplicados en el conocimiento por cualquier científico.

En realidad, el científico conoce los métodos y reglas del conocimiento científico mejor que cualquier

especialista en epistemología. El científico no necesita aprender estos métodos y reglas de la filosofía. De la teoría del conocimiento explicada materialísticamente puede, en cambio, aprender otra cosa: la concepción dialéctica de la lógica del pensamiento científico, que, según Lenin, es sinónimo de dialéctica.

El lector que no haya comprendido desde el principio que *Materialismo y Empiriocriticismo* se ocupa específicamente de esta cuestión, no entenderá prácticamente nada en esta obra (o bien entenderá las cosas incorrectamente, las malinterpretará).

En su concepción de la lógica, Bogdanov y Berman se quedaron, por tanto, con las posiciones de la lógica formal, interpretada de forma idealista subjetiva como la suma de "normas y postulados" que "no reflejan nada en la realidad", y no son más que "reglas" artificiales, que debemos observar si "queremos" obtener el ideal machista de la cognición científica: la eliminación de toda contradicción entre enunciados de cualquier tipo. Ambos autores (y todo el positivismo posterior) permanecen, por tanto, en su concepción de la teoría del conocimiento dentro del sistema de ideas de la psicología introspectiva, es decir, con las nociones, esencialmente, de la psicología arcaica traducidas al lenguaje de los términos fisiológicos.

Por supuesto, después de tal traducción verbal "de un lenguaje a otro" estas nociones aparecen igual de subjetivas aunque encuentren la forma verbal de ideas interpretadas "materialista" y "objetivamente". Un método similar sigue siendo la "conquista" inmutable de todo tipo de positivismo hasta el día de hoy.

Por esta razón, *Materialismo y Empiriocriticismo* sigue siendo ahora la obra marxista más oportuna en el campo de la filosofía, donde hasta ahora ha corrido el frente de la guerra del marxismo-leninismo por la dialéctica materialista, por la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo moderno-científico, inteligente y dialéctico.

Esta es la guerra por el materialismo militante, sin el cual no hay ni puede haber una concepción del mundo marxista-leninista.

Una revolución es una revolución, independientemente de que se produzca en los "organismos" sociopolíticos de un enorme país o en el "organismo" del desarrollo científico contemporáneo. La lógica del pensamiento revolucionario y la lógica de la revolución son una misma cosa. Y esta lógica se llama dialéctica materialista.

Materialismo y Empiriocriticismo enseña esto por encima de todo si se lee a la luz de toda la historia posterior del desarrollo político e intelectual en Rusia y de todo el movimiento revolucionario internacional de la clase obrera. La historia ha mostrado claramente a dónde ha conducido y conduce el camino de Lenin. También ha mostrado los caminos torcidos de la revisión de los principios de la lógica de la revolución desde el punto de vista del positivismo.

Hoy en día las cosas son muy diferentes a las de principios de siglo, cuando muchos científicos estaban hipnotizados por la demagogia positivista. Ahora un enorme número de científicos, y no sólo en nuestro país, se han convertido en aliados conscientes de la dialéctica leninista. Esta alianza se está ampliando y fortaleciendo, a pesar de todos los intentos de los ideólogos del positivismo (que no pueden ser ignorados incluso hoy) para impedirlo. Tal alianza es invencible, y el deber de los filósofos es ampliarla y fortalecerla. Este es el corazón del testamento de Lenin, y la principal lección de su brillante libro.

Desde este punto de vista es necesario leerlo y releerlo. Está vivo, al igual que está vivo el conocimiento científico de la naturaleza y la sociedad, y continuará vivo, al igual que el movimiento comunista internacional, llevando el socialismo científico a su realización en todo el mundo.

En relación a la cuestión de la contradicción en el pensamiento (1957).

Original: К вопросу о противоречии в мышлении.
«Cuestiones de filosofía», 4 (1957), páginas 63-72
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

La contradicción, como unidad concreta de contrarios mutuamente excluyentes, es el auténtico núcleo de la dialéctica, su categoría central. En este aspecto no puede haber dos opiniones entre los marxistas. Sin embargo, a renglón seguido aparecen no pocas dificultades en cuanto se pasa a hablar sobre la dialéctica subjetiva, sobre la dialéctica como lógica del pensamiento. Si cualquier objeto es una contradicción viviente, entonces ¿cómo debe ser el pensamiento (el juicio sobre el objeto) que la expresa? ¿Puede y debe la contradicción objetiva hallar reflejo en el pensamiento? ¿Y de qué forma?

La contradicción en las determinaciones teóricas del objeto es, sobre todo, un hecho que continuamente se reproduce mediante el movimiento de la ciencia. En calidad de hecho empírico, la contradicción en el pensamiento no es negada ni por el dialéctico, ni por el metafísico, ni por el materialista, ni por el idealista. La cuestión sobre la que discuten es otra: ¿cuál es la relación de la contradicción en el pensamiento con el objeto? En otras palabras, ¿es esta contradicción posible en el pensamiento «verdadero», «correcto»?

El metafísico-lógico se esfuerza en demostrar a toda costa la falta de aplicabilidad de la ley dialéctica sobre la convergencia de los contrarios que les conduce a su unidad, hacia el propio proceso de pensamiento. A veces, semejantes lógicos están dispuestos incluso a admitir que

el objeto, de acuerdo con la dialéctica, puede por sí mismo ser internamente contradictorio. En el objeto hay contradicción, pero en el pensamiento no debe haberla. En lo tocante al proceso lógico, reconocer la justeza de la ley que constituye el núcleo de la dialéctica es algo que el metafísico ya no se puede permitir. La «prohibición» de la contradicción se convierte en el criterio formal absoluto de verdad, en un canon apriorístico incuestionable, en el principio supremo de la lógica.

Algunos lógicos se esfuerzan en fundamentar esta posición, que no se puede calificar de otro modo más que de ecléctica, mediante referencias a la práctica de la ciencia. Cualquier ciencia, si se ha topado con una contradicción en las determinaciones del objeto, siempre busca resolverla.

¿No procede ella en este caso según el método de la metafísica, que considera cualquier contradicción en el pensamiento como algo insoportable, algo de lo que hay que librarse cueste lo que cueste?

El metafísico, en la lógica, interpreta así este momento en el desarrollo de la ciencia. La ciencia, dice, siempre intenta librarse de las contradicciones, y él la apoya en esto. Esta opinión se basa en la incomprensión, mejor dicho, puramente en el desconocimiento del importante hecho histórico de que la dialéctica nace precisamente allí donde el pensamiento metafísico (esto es, el conocimiento que ni conoce ni desea conocer otra lógica que no sea la formal) acaba enredándose en contradicciones lógicas que él mismo ha producido porque obstinada y continuamente ha mantenido la «prohibición» de cualesquiera contradicciones en las determinaciones.

La dialéctica como lógica es el método de resolución de estas contradicciones. Así que no hay nada más absurdo que acusar a la dialéctica de pretender amontonar contradicciones. Es estúpido ver la causa de la enfermedad en la existencia del médico. La cuestión puede yacer sólo

en una cosa: ¿cura exitosamente o no la dialéctica las contradicciones en las que el pensamiento cae precisamente como consecuencia de la estrictísima dieta metafísica, que prohíbe incondicionalmente cualquier contradicción? Si tiene éxito, entonces ¿cómo lo lleva ella a cabo?

Remitámonos al análisis de un ejemplo claro, de un caso típico acerca de cómo las cumbres de las contradicciones lógicas fueron traídas a la luz precisamente con ayuda de la lógica formal absolutizada y resueltas racionalmente solo con la ayuda de la lógica dialéctica. Nos referimos a la historia de la economía política, a la historia de la decadencia de la escuela ricardiana y la aparición de la teoría económica de Marx. La salida a este callejón de paradojas teóricas y antinomias con el que se topó dicha escuela fue hallada, como es ya sabido, solo por Marx, y hallada precisamente con la ayuda de la dialéctica como lógica.

Que la teoría de Ricardo era lógicamente contradictoria de lado a lado no lo descubrió Marx en absoluto. Esto lo vieron claramente Malthus, Sismondi, McCullough y Proudhon. Pero solo Marx pudo comprender el auténtico carácter de las contradicciones de la teoría del valor-trabajo. Examinemos con Marx una de ellas, la más típica y aguda: la antinomia de la ley del valor y la ley de la tasa de ganancia media.

La ley del valor de David Ricardo establece que el trabajo humano vivo es la única fuente y sustancia de valor. Esta aseveración de Ricardo constituyó un gran paso adelante por el camino hacia la verdad objetiva. Pero la ganancia es también valor. Mediante el intento de expresarlo teóricamente, es decir, a través de la ley del valor, se llega a una clara contradicción lógica. La ganancia es un valor nuevo, nuevamente creado; más concretamente, es parte de este nuevo valor. Esta es una determinación analítica absolutamente cierta. Solo el

nuevo trabajo produce nuevo valor. Pero es un hecho empírico completamente evidente que el monto de la ganancia no se determina en absoluto por la cantidad de trabajo vivo invertido en su producción. Dicho monto depende exclusivamente del monto del capital en su conjunto y en ningún caso de su parte dedicada a los salarios. Aún más paradójico: la ganancia es mayor cuanto menos trabajo vivo es empleado para su producción.

La ley de la tasa media de ganancia, que establece la dependencia del tamaño de la ganancia en relación con el tamaño del capital en su totalidad, y la ley del valor, que establece que solo el trabajo vivo produce nuevo valor, se convierten en la teoría de Ricardo en una relación de contradicción directa y mutuamente excluyente. Sin embargo, ambas leyes determinan uno y el mismo objeto (la ganancia). Malthus, maliciosamente, se dio cuenta de esta antinomia.

Justo aquí tenía lugar un problema absolutamente irresoluble con ayuda de los principios de la lógica formal. Y si el pensamiento llegó aquí a una antinomia, a una contradicción lógica, es difícil culpar de esto a la dialéctica. Ni Ricardo ni Malthus tenían nociones sobre ella. Ambos conocían únicamente la teoría del conocimiento de Locke y su correspondiente lógica (formal). Los cánones de esta última eran para ellos únicos e indiscutibles. Esta lógica justifica una ley universal (en este caso, la ley del valor) únicamente en el caso de que ella esté demostrada como regla empírica inmediatamente universal, bajo la cual se produzcan sin contradicciones absolutamente todos los hechos.

Se puso en evidencia que semejante relación entre la ley del valor y las formas de su propia manifestación no existe. La ganancia, en cuanto se la intenta expresar teóricamente, es decir, comprenderla mediante la ley del valor, de repente resulta en una contradicción absurda. Si la ley del valor es universal, entonces la ganancia es fundamentalmente

imposible. Con su existencia, ella refuta la universalidad abstracta de la ley del valor, de la ley de su propia existencia.

El creador de la teoría del valor-trabajo se preocupó sobre todo de la concordancia de los juicios teóricos con el objeto. Sobria e incluso cínicamente, aquél expresó la situación real de las cosas, y naturalmente que esta última, preñada de antagonismo irresolubles, ante el pensamiento se presenta como un sistema de conflictos, antagonismos y contradicciones lógicas. Esta circunstancia, en la que los teóricos burgueses veían una señal de la debilidad e inexactitud de la teoría de Ricardo, atestiguaba justamente todo lo contrario: la fuerza y la objetividad de su teoría.

Cuando los pupilos y los seguidores de Ricardo anteponen como principal preocupación ya no tanto la concordancia de la teoría con el objeto como el acuerdo de las determinaciones teóricas ya elaboradas con las exigencias de la coherencia lógico-formal, con los cánones de la unidad formal de la teoría, entonces es cuando comienza la destrucción de la teoría del valor-trabajo.

Marx escribe sobre James Mill: «En lo que se esfuerza es en la coherencia lógico-formal. Por eso con él comienza la destrucción de la escuela ricardiana».

En realidad, como demostró Marx, la ley universal, la ley del valor, se encuentra en una relación de contradicción mutuamente excluyente con la forma empírica de su propia aparición, con la ley de la tasa de ganancia media. Esta es la contradicción real del objeto real. Y no hay nada de sorprendente en que mediante el intento de juzgar directa e inmediatamente una ley por otra se produzca una ridícula contradicción lógica.

Cuando de todas maneras algunos se esfuerzan en emprender intentos de concordar inmediatamente y sin contradicciones el valor y la ganancia, se obtiene un problema cuya solución, según expresión de Marx, «es aún

más imposible que la cuadratura del círculo… Es solo un intento de presentar como posible lo que no existe».

El teórico que piensa metafísicamente, cuando se choca con semejante paradoja, inevitablemente la interpreta como resultado de «errores» permitidos previamente por el pensamiento al elaborar y formular la ley universal. Naturalmente, la solución de la paradoja la busca por la vía del análisis puramente formal de la teoría, por la vía de la «matización de conceptos», de la «corrección de expresiones», etc. A propósito de semejante aproximación a la resolución de un problema, Marx escribe: «La contradicción entre la ley universal y las relaciones concretas desarrolladas posteriormente debe resolverse aquí […] mediante la subordinación directa y la adaptación inmediata de lo concreto a lo abstracto. Y esto deber ser logrado precisamente por medio de la ficción verbal, por medio de la sustitución de los nombres correctos de las cosas. Aquí en verdad se llega a una logomaquia, ya que las contradicciones reales, que no han sido resueltas realmente, deben ser resueltas mediante frases».

Si una ley universal contradice a la situación empíricamente general de las cosas, entonces el empirista inmediatamente ve la salida en cambiar la formulación de la ley universal con el objetivo de que lo universal empírico inmediatamente se someta a ella. A primera vista, esto parece correcto: si el pensamiento contradice a los hechos, entonces hay que cambiar el pensamiento, conducirle a la concordancia con lo «universal», que de forma inmediata está dado en la superficialidad de los fenómenos. Realmente, esto supone un falso camino teórico, y en este falso camino teórico la escuela ricardiana llega como consecuencia al rechazo de la teoría del valor-trabajo. La ley universal teóricamente producida por David Ricardo es sacrificada por el tosco empirismo, y el tosco empirismo inevitablemente se transforma en «una falsa metafísica, en una escolástica que con doloroso esfuerzo intenta extraer

inmediatamente de la ley universal o explicar de acuerdo con ella por medio de la simple abstracción formal los fenómenos irreversibles de la realidad empírica».

La lógica formal y la metafísica que la absolutiza conocen solo dos vías para resolver las contradicciones en el pensamiento. La primera vía consiste en adaptar la ley universal a lo universal inmediato, a la situación empírica evidente de las cosas. En esta vía tiene lugar la pérdida del concepto de valor. El segundo camino consiste en representarse una contradicción interna, que ha sido expresada en el pensamiento en forma de contradicción lógica, como la contradicción externa de dos cosas, cada una de las cuales son por si mismas no contradictorias. Esto se llama reducir la contradicción interna a una contradicción «en diferentes relaciones o momentos».

Este es el camino que eligió la así conocida como «forma académica de desintegración de la teoría». ¿Qué la ganancia no se explica a partir del valor sin contradicciones? ¡Y qué más da! No hay que obstinarse en la unilateralidad, hay que reconocer que la ganancia en realidad procede no solo del trabajo, sino de muchos otros factores. Hay que tomar en consideración el papel de la tierra, de las máquinas, de la oferta y la demanda, y de muchas otras cosas. El asunto, se dice, no está en las contradicciones, sino en el todo…

Así nace la conocida fórmula trina de la economía vulgar: «capital – interés, tierra – renta, trabajo – salario». Aquí no existe, por supuesto, una contradicción lógica, pero sí un simple absurdo, similar al «logaritmo amarillo», como observa críticamente Marx. Ha desaparecido la contradicción lógica, pero junto a ella ha desaparecido también la aproximación teórica a las cosas en general.

La conclusión es la que sigue: no cualquier método de resolución de contradicciones conduce al desarrollo de la teoría. Los dos métodos ya enumerados llevan a una solución tal que es a la vez una transformación de la teoría

en un oscuro eclecticismo empírico. La teoría se encuentra por lo general solamente allí donde hay un esfuerzo consciente y fundamentalmente elaborado por entender todos los fenómenos particulares como modificaciones necesarias de una y la misma sustancia concreta universal, en este caso la sustancia del valor: el trabajo humano vivo.

El único teórico que pudo resolver las contradicciones lógicas de la teoría ricardiana de manera que obtuviese, no una desintegración, sino un auténtico desarrollo de la teoría del valor-trabajo fue, como es sabido, Karl Marx. ¿En qué consiste su método dialéctico-materialista de resolución de antinomias? Sobre todo, hay que constatar que las contradicciones reales, traídas a la luz por David Ricardo, en el sistema de Marx no desaparecen. Es más, ellas se presentan aquí como contradicciones necesarias del propio objeto, y de ninguna manera como resultado de la negligencia del pensamiento, de la inexactitud en las definiciones o cosas por el estilo. En el primer tomo de *El Capital*, por ejemplo, se demuestra que la plusvalía es un producto exclusivo de la parte del capital que, invertido en salarios, se ha convertido en trabajo vivo, esto es, en capital variable. La tesis del tercer tomo, sin embargo, sentencia: «Sea como fuere, como resultado final tenemos que la plusvalía toma su origen al mismo tiempo de todas las partes del capital en su conjunto».

Entre la primera y la segunda tesis hay desarrollado un sistema completo, una cadena entera de eslabones de mediación; sin embargo, entre ellos se ha conservado la relación de una contradicción mutuamente excluyente que cae bajo la «prohibición» de la lógica formal. Precisamente por esto, los economistas vulgares, tras ver la luz el tercer tomo de *El Capital*, declararon triunfalmente que Marx no había cumplido sus promesas, que las antinomias de la teoría del valor-trabajo habían quedado sin resolver y que, por tanto, todo *El Capital* no era más que un foco dialéctico-especulativo.

Lo universal, de esta forma, también en *El Capital* contradice a su propia manifestación particular, y la contradicción entre ambos no desaparece por que exista entre ellos una cadena completa de eslabones mediadores. Al contrario, esto precisamente demuestra que las antinomias de la teoría del valor-trabajo no son en absoluto contradicciones «lógicas» (es decir, puramente subjetivas, fruto de la negligencia o de la inexactitud en las determinaciones extraídas), sino contradicciones reales del objeto, expresadas correctamente por David Ricardo, aunque incomprendidas por él. En *El Capital*, las antinomias de la teoría del valor-trabajo no son en absoluto abolidas como algo «subjetivo». Aquí, ellas resultan comprendidas, es decir, extraídas en la estructura de una comprensión teórica más profunda y concreta. En otras palabras, ellas se encuentran conservadas, pero han perdido el carácter de contradicciones «lógicas», se han convertido en momentos abstractos de una comprensión concreta de la realidad económica. Y esto es sorprendente: cualquier sistema concreto en desarrollo comprende en su estructura la contradicción como principio de su propio autodesarrollo y como forma en la que este desarrollo se modela.

En este plano, resulta muy reveladora la yuxtaposición del análisis del valor en la metafísica de Ricardo y en la dialéctica de Marx.

Ricardo, como es bien sabido, no proporcionó un análisis del valor como es debido. Su abstracción del valor, por un lado, es incompleta, y por otro, formal, y por ello incorrecta.

¿En qué ve Marx la plenitud y la riqueza de contenido del análisis del valor que no puede ver Ricardo?

Ante todo, en que el valor es una contradicción viva, concreta. Ricardo demostró el valor solo desde el lado de su sustancia, es decir, comprendió el trabajo como sustancia del valor. Si empleamos una expresión filosófica

de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, diremos que Marx comprendió el valor no solo como sustancia, sino también como sujeto. El valor se representa como sustancia-sujeto de todas las formas y categorías desarrolladas de la economía política. Desde este punto comienza la dialéctica consciente en esta ciencia. Pues el «sujeto» en la comprensión de Marx (en este caso, él usa efectivamente la terminología de la *Fenomenología*) es antes que nada una realidad que se despliega a través de sus contradicciones internas.

Acerquémonos un poco más a su análisis del valor. Inmediatamente se estudia el intercambio directo no dinerario de mercancía por mercancía. En el intercambio, en cuyo transcurso una mercancía es reemplazada por otra, el valor solo se manifiesta, solo se expresa, pero en ningún caso se produce. Se manifiesta así: una mercancía juega el rol de valor relativo, y la otra, contrapuesta a la primera, el rol de equivalente. De esta forma, «una y la misma mercancía en una y la misma expresión de valor no puede asumir al mismo tiempo ambas formas. Es más: estas se excluyen diametralmente la una a la otra».

El metafísico, sin duda, se regocijará tras ver esta tesis: ¡dos formas económicas que se excluyen mutuamente no pueden coincidir al mismo tiempo en una mercancía! Pero ¿significa esto que Marx rechaza la posibilidad de convergencia de dos determinaciones mutuamente excluyentes en el objeto y en su concepto? Todo lo contrario.

El asunto es que todavía no se está hablando sobre el concepto de valor, sobre el valor como tal. El extracto citado corona el análisis de la forma de manifestación del valor. El propio valor permanece, al menos por ahora, oculto y teóricamente inexpresado por la esencia de cada una de las mercancías. En la superficie de los fenómenos, este valor está representado realmente de tal manera que son visibles dos formas unilaterales-abstractas de su

manifestación. Pero el propio valor no coincide ni con una de estas formas ni con su simple «unidad» mecánica. El valor es algo tercero, algo que yace más al fondo.

El lienzo, como mercancía en una relación, en relación con su poseedor, es representado ante todo únicamente como valor relativo. En relación con dicho poseedor, el lienzo no puede ser también al mismo tiempo un equivalente.

Pero todo este asunto se ve así solo desde la perspectiva unilateral-abstracta. Y es que el punto de vista del poseedor del lienzo es absolutamente equitativo con el punto de vista del poseedor de una levita, aunque desde esta posición la relación se vea justamente al contrario. Esto no se trata en absoluto de dos relaciones diferentes, sino solo de una relación objetiva concreta, de una relación mutua de dos poseedores de mercancías. Y desde este punto de vista concreto, cada una de las dos mercancías (tanto el lienzo como la levita) mide mutuamente en la otra su valor y sirve mutuamente como material en el que este valor es medido. En otras palabras, cada una de ellas asume mutuamente que en la otra mercancía hay materializada una forma «equivalente» de valor, esa misma forma en la que la primera no puede hallarse porque se presenta en forma de valor «relativo».

Para decirlo en otros términos, el intercambio que se produce realmente asume que cada una de las dos mercancías que se correlacionan mutuamente en él toma para sí ambas formas económicas de manifestación del valor: una mercancía mide su valor y sirve de material para la expresión del valor de la otra mercancía. Y si desde el punto de vista unilateral-abstracto cada mercancía se halla solo en una forma e interviene como valor relativo «en una relación» y como equivalente «en otra relación», desde el punto de vista concreto, es decir, realmente, cada una de las mercancías al mismo tiempo y además dentro de una y

la misma relación se halla en ambas formas de expresión del valor mutuamente excluyentes.

Si esto no tiene lugar, si dos mercancías no se han reconocido mutuamente como equivalentes, entonces el intercambio simplemente no se produce. Si el intercambio realmente ha acontecido, esto significa que en cada una de las dos mercancías han convergido ambas formas de valor radicalmente excluyentes.

¿Y qué sucede, dice el metafísico, cuando resulta que Marx se contradice a sí mismo? Primero dice que dos formas extremas de expresión del valor no pueden coincidir en una mercancía, pero luego asegura que en el intercambio real ellas de todas formas coinciden de alguna manera.

Pues esto significa lo siguiente: cuando el examen concreto de una cosa refuta el resultado obtenido desde la perspectiva unilateral-abstracta sobre dicha cosa, evidencia a este resultado como falso. La verdad del intercambio mercantil yace precisamente en que tiene lugar una situación absolutamente imposible desde el punto de vista de la mirada unilateral-abstracta.

En forma de contradicción «en diferentes relaciones», como demuestra el análisis, se produce la manifestación de algo distinto, del contenido absoluto de cada una de las mercancías, de su valor, de la contradicción interna del valor y del valor de uso. Marx escribe: «La contradicción interna oculta en la mercancía entre el valor y el valor de uso se expresa, de esta forma, a través de una contradicción externa, esto es, a través de la relación de dos mercancías en la que una (aquella cuyo valor se expresa) juega de inmediato solo el papel de valor de uso, y la otra (en la que el valor es expresado) juega solo el papel de valor de cambio. Por tanto, la forma simple de valor de la mercancía es la forma simple de manifestación de la contradicción contenida en ella entre el valor de uso y el valor».

Desde el punto de vista de la lógica, este extracto es extraordinariamente instructivo. El metafísico que se ha topado con el hecho de la convergencia de determinaciones contradictorias en un concepto, en el juicio sobre una cosa, dirá que esta es una expresión teórica falsa, que en verdad esto no puede ser, y siempre intentará reducir la contradicción interna a una contradicción externa entre dos cosas (cada una de las cuales, según su creencia, es internamente no contradictoria), a una contradicción «en diferentes relaciones» o «en diferentes momentos».

Marx procede justo al revés. Él demuestra que en la contradicción de orden externo simplemente aparece externamente la contradicción interna oculta en cada una de las cosas mutuamente relacionadas.

Como resultado, el valor se presenta como la relación interna de una mercancía consigo misma, relación que se revela de forma externa mediante la relación con otra mercancía. La otra mercancía juega aquí únicamente el papel de espejo en el que se refleja la naturaleza internamente contradictoria de la mercancía que expresa su valor.

Hablando en lenguaje filosófico, la contradicción externa se presenta solo como fenómeno, y la relación con otra mercancía como relación de la mercancía consigo misma mediada a través la relación con otra mercancía.

Esta relación interna, la relación para consigo misma de la mercancía, es el valor como contenido económico absoluto de cada una de las mercancías mutuamente relacionadas.

El metafísico siempre trata de reducir la contradicción interna a externa. Para él, la contradicción en una relación es una prueba del carácter abstracto del saber, una prueba de la mezcla de distintos planos de abstracción, etc., pero la contradicción externa ya sí es un indicador de «concreción» del saber.

Para Marx, al contrario, si el objeto se ha presentado al pensamiento solo como contradicción externa, entonces esto es un indicador de unilateralidad, de superficialidad del saber. Significa que el saber no ha aprehendido la contradicción interna, sino solo la forma externa de su manifestación. La dialéctica siempre obliga a la relación con un otro, a ver la relación consigo mismo oculta tras él, la relación oculta de la cosa.

La diferencia entre la dialéctica y la metafísica no consiste en absoluto en que la primera reconoce solo las contradicciones internas y la segunda solo las externas. La metafísica realmente intenta siempre reducir la contradicción interna a una contradicción «en diferentes relaciones», negando el significado objetivo tras la contradicción interna. La dialéctica no reduce en absoluto una a la otra. Ella reconoce la objetividad de unas y otras contradicciones. El tema no está en la reducción de la contradicción interna a la externa, sino en extraer la externa de la interna y de esa forma comprender la una y la otra en su necesidad objetiva. Así, la dialéctica no niega el hecho de que la contradicción interna siempre interviene como fenómeno en forma de contradicción externa.

La convergencia inmediata de determinaciones económicas que se excluyen mutuamente la una a la otra (el valor y el valor de uso) en cada una de las dos mercancías que intervienen en el intercambio es la expresión teórica correcta de la esencia del intercambio mercantil simple. Esta esencia es el valor.

El concepto de valor (a diferencia de la forma externa de su manifestación en el acto de intercambio) se caracteriza desde la perspectiva lógica porque se presenta como contradicción inmediata, como convergencia inmediata de dos formas del ser económico que se excluyen mutuamente la una a la otra.

De esta forma, en el acto real del intercambio sucede que, desde el punto de vista del razonamiento abstracto

(lógico-formal), el valor se representa como imposible, como la identidad inmediata de contrarios. Esta es la expresión teórica del hecho real de que el intercambio mercantil directo no es una forma en la que el intercambio social de sustancias se pueda realizar llanamente, sin colisiones, sin conflictos, sin contradicciones ni crisis.

El intercambio mercantil directo no está en condiciones de expresar la medida social necesaria de inversión de trabajo en ramas iguales de producción social, es decir, de valor. Justo por esto, el valor en los límites de la forma mercantil simple permanece como una antinomia irresuelta e irresoluble. Aquí, la mercancía debe y a la vez no puede hallarse en ambas formas extremas de expresión del valor, y, por consiguiente, el intercambio real según el valor es imposible. Pero, aun así, esto sucede de alguna forma, de un modo u otro ambas formas extremas de valor coinciden de alguna manera en cada mercancía. La antinomia no tiene salida. Y todo el genio de Marx consiste precisamente en que él la entendió y la expresó teóricamente.

En tanto que el intercambio a través del mercado es la forma única y universal del intercambio social de sustancias, la antinomia del valor halla su solución en el movimiento del propio mercado. Él mismo crea los medios de «resolución» de sus propias contradicciones. Así nace el dinero. El intercambio ya no es inmediato, sino mediado a través del dinero. Y la convergencia de formas económicas mutuamente excluyentes en la mercancía cesa de alguna forma. Dicha convergencia aparece como la división en dos «relaciones diferentes»: en el acto de venta (el acto de conversión del valor de uso en valor) y en el acto de compra (el acto de conversión del valor en valor de uso). Dos actos que antinómica y mutuamente se excluyen por su contenido económico ya no convergen aquí inmediatamente, sino que se realizan en diferentes momentos y en diferentes lugares del mercado.

La antinomia, a primera vista, parece resuelta según todas las reglas de la lógica formal a modo de contradicción en diferentes relaciones y en diferentes momentos. Pero este parecer es puramente formal. Realmente, la antinomia en las determinaciones no ha desaparecido en absoluto, solo ha tomado una nueva forma de expresión. El dinero no se convierte para nada en un «valor» absolutamente puro ni la mercancía en un «valor de uso» igualmente puro. Tanto la mercancía como el dinero están, como antes, preñados de una contradicción interna, y esta contradicción sigue expresándose en el pensamiento en forma de contradicción en las determinaciones y, además, irresuelta e irresoluble aquí. Esta contradicción real se manifiesta de forma clara, por supuesto, solo de vez en cuando, y más concretamente en las crisis. Sin embargo, se deja notar con mucha mayor fuerza.

«Solo la mercancía es dinero», dice el poseedor de mercancías cuando esta contradicción no emerge a la superficie. «Solo el dinero es mercancía», grita de forma directamente inversa en tiempos de crisis, rechazando su propio razonamiento abstracto. El pensamiento teórico concreto de Marx demuestra que la contradicción interna de las determinaciones económicas del dinero existe en cada momento, y que cuando ella no aparece de forma evidente, a simple vista, sino que permanece oculta tanto en la mercancía como en el dinero, cuando todo parece transcurrir felizmente a ojos vista, entonces la contradicción parece resuelta de una vez por todas.

En las determinaciones teóricas del dinero se conserva plenamente la antinomia del valor previamente demostrada. Esta antinomia primigenia sigue conformando la «esencia simple» tanto de la mercancía como del dinero, aunque en la superficie fenoménica esta contradicción interna haya quedado cancelada, dividida en dos «relaciones diferentes». Estas dos «relaciones diferentes», como en el intercambio directo de mercancía

por mercancía, siguen componiendo una unidad interna que se conserva en toda su agudeza y tensión tanto en la mercancía como en el dinero, y, por tanto, en las determinaciones teóricas de una y otro.

El valor, al igual que antes, permanece como una relación internamente contradictoria de la mercancía consigo misma. Por supuesto, esta relación, en la superficie, se revela ya no a través de la relación directa con otra mercancía semejante, sino a través de la relación con el dinero. El dinero interviene de esta manera como el medio con cuya ayuda se realiza la conversión previsible y mutua de los dos polos originalmente desvelados de la expresión del valor (el valor y el valor de uso).

Desde este punto de vista, toda la estructura lógica de *El Capital* se perfila desde una nueva y muy importante posición. Cualquier categoría concreta aparece como una de las metamorfosis a través de la cual el valor y el valor de uso discurren en el proceso de su conversión mutua de uno a otro.

La consolidación del sistema mercantil-capitalista interviene en el análisis teórico de Marx como un proceso de complejización de la cadena de eslabones de mediación a través de los cuales están obligados a discurrir ambos polos del valor que se gravitan mutuamente y que a la vez se excluyen el uno al otro. El camino de la conversión mutua entre el valor y el valor de uso se vuelve cada vez más largo y complejo, la tensión entre los polos crece y crece. Su respectiva solución temporal se produce mediante crisis: su solución final, mediante la revolución socialista.

Esta aproximación a las cosas inmediatamente orienta al pensamiento en el análisis de cualquier forma de conexión económica de este sistema. En verdad, así como el mercado encuentra la solución respectiva a sus propias contradicciones objetivas en el nacimiento del dinero, así sirven las determinaciones teóricas del dinero en *El Capital*

como medio para la resolución de la contradicción interna que había aparecido en el análisis de la forma simple del valor.

En los límites de la forma simple del valor, la antinomia del valor permanece irresoluble. Ella es fijada por el pensamiento en forma de contradicción en el concepto del valor. La única solución lógica correcta a esta antinomia consiste en el seguimiento de cómo ella se resuelve objetivamente, en la práctica, en el transcurso del propio movimiento del mercado. En el descubrimiento de esta nueva realidad, la cual se ha desarrollado en base a la imposibilidad de resolver la contradicción objetiva originalmente aparecida, se encuentra el movimiento del pensamiento investigador.

De esta forma, el propio tránsito del pensamiento teórico se convierte no en un vagabundear caótico, sino en un proceso rigurosamente dirigido a un fin. El pensamiento aquí se dirige a los hechos empíricos en busca de condiciones y datos que no bastan para la resolución de un problema claramente formulado. Por eso, el pensamiento se presenta como un proceso de solución continua de problemas que han sido planteados por la propia investigación de los hechos empíricos. La investigación de la circulación mercantil- dineraria conduce a una antinomia. Marx escribe: «Por vueltas y revueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes, tampoco surge ningún plusvalor».

Así, concluye Marx, el capital no puede surgir de la circulación y tampoco puede surgir fuera de la circulación. Debe efectuarse «en la esfera de la circulación y no debe efectuarse en ella. Tales son las condiciones del problema. Hic Rhodus, hic salta!» [N.d.T.: ¡Esta es Rodas, salta aquí!, son palabras de la fábula *El fanfarrón*, de Esopo, que trata de un fanfarrón que se niega a participar en un concurso

de saltos, aunque sostiene que cuando estaba en Rodas había saltado mucho más lejos que todos los presentes. La frase en su forma latina pasó a usarse como una exigencia de la demostración inmediata de lo que puede ser fácilmente probado].

Esta forma de planteamiento del problema en Marx no es casual ni pura retórica. Está ligada con la propia esencia del método dialéctico de desarrollo de la teoría, que sigue al desarrollo del objeto real. Al planteamiento del problema le corresponde una solución. El problema, llevado al pensamiento en forma de contradicción en la definición, puede ser resuelto solo en el supuesto de que el teórico (así como el poseedor real del dinero) fuera «tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor».

La realidad objetiva siempre se desarrolla mediante la aparición dentro de ella de una contradicción concreta que halla su solución en el seno de una nueva y más compleja forma de desarrollo superior. Dentro de la forma inicial del desarrollo, la contradicción es irresoluble. Estando expresada en el pensamiento, ella, naturalmente, aparece como contradicción en las determinaciones del concepto, el cual refleja el estadio inicial del desarrollo. Y esta no es solo la forma correcta, sino la única forma correcta de movimiento del pensamiento investigador, aunque en ella exista una contradicción. Este tipo de contradicciones en las determinaciones no se resuelve por la vía de la «matización» del concepto que refleja la forma dada del desarrollo, sino mediante la ulterior investigación de la realidad empírica, mediante el hallazgo de otra nueva forma superior de desarrollo en la que la contradicción de partida encuentre su auténtica solución fáctica y empíricamente constatada.

No por casualidad esquivaba la vieja lógica esta importantísima forma lógica que es el «problema». Esto está ligado a que los problemas reales, las cuestiones reales que aparecen en el movimiento del pensamiento investigador siempre se desarrollan ante este pensamiento como contradicciones en las determinaciones, en la expresión teórica de los hechos. La contradicción concreta que ha aparecido en el pensamiento le orienta al examen ulterior y consciente de los hechos, al descubrimiento y el análisis de precisamente esos hechos que no son suficientes para la resolución del problema, para la resolución de la contradicción teórica concretamente dada.

Y si, en la expresión teórica de la realidad, la contradicción ha aparecido necesariamente del propio transcurso de la investigación, esto no se trata de una así llamada contradicción lógica, por mucho que presente los indicios formales de la misma, sino de una expresión lógicamente correcta de la realidad. Y, al contrario, a una contradicción de origen y naturaleza terminológico-semánticos hay que reconocerla como contradicción lógica, contradicción que no debe estar en la investigación teórica. Este tipo de contradicciones en las determinaciones está obligado a desvelarlas el análisis formal. Aquí, la prohibición lógico-formal de la contradicción goza de todos los derechos. Rigurosamente hablando, la prohibición alude a la utilización de los términos, no al proceso de movimiento de los conceptos. Este último es objeto de la lógica dialéctica. Pero, en este caso, rige otra ley: la ley de la unidad, de la convergencia de contrarios; convergencia que, además, los lleva a su identidad. Precisamente esta ley supone el auténtico núcleo de la dialéctica como lógica del pensamiento que sigue al desarrollo de la realidad.

Esta circunstancia, por lo visto, no puede ser obviada en el estudio posterior de la cuestión sobre la contradicción ni por la lógica formal ni por la dialéctica.

Sobre el papel de la contradicción en el conocimiento (1958).

Original: О роли противоречия в познании.
Estenograma de la ponencia y la intervención en la conferencia «*El problema de la contradicción a la luz de la ciencia y la práctica contemporáneas*» (Instituto de filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS, 21-25 de abril de 1958) «*E. V. Iliénkov: personalidad y creatividad*» Moscú, 1999, págs. 245-257.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

Las dificultades ligadas al problema de la contradicción en el conocimiento intervienen de una forma mucho más clara en la filosofía como una cuestión acerca de la relación de la ley dialéctica de la unión de contrarios que alcanza su identidad con la conocida exigencia lógico-formal de la «no contradicción», con la ley de la «prohibición de la contradicción».

Precisamente así el problema de la contradicción en el conocimiento y en el pensamiento se concretiza en el transcurso de las actuales discusiones, precisamente así estas obligan a aquél a establecer las condiciones de la lucha actual de pensamientos. Sobre esto ya ha hablado P. V. Kopnin. En el curso de estas discusiones, las opiniones diversas gravitan cada vez más claramente en torno a dos polos fundamentales, cada vez más claramente cristalizan dos posiciones. ¿Por dónde transcurre la frontera entre dichas posiciones?

Me parece que P. V. Kopnin en su ponencia no ha terminado de esbozar del todo esta frontera, tras describir ambas posiciones de manera que, según una, cualquier contradicción en las determinaciones del objeto se expresa

como un «mal», y, según la otra, como una «bendición». Tras declarar a una y otra posiciones igual de unilaterales, P. V. Kopnin ve la resolución concreta al problema en la siguiente conclusión: unas contradicciones en las determinaciones son resultado de la negligencia lógica y por ello inadmisibles, y otras son expresiones legítimas y necesarias de las contradicciones objetivas de la realidad material.

Estoy completamente de acuerdo con la última afirmación del camarada Kopnin. Realmente, las contradicciones en las determinaciones son diferentes: diferentes en cuanto a la fuente de su aparición y en cuanto a su relación con el objeto. Hay contradicciones que derivan de la negligencia subjetiva, de una inexactitud en los términos que conduce a la ambigüedad. Tales contradicciones son inaceptables desde el punto de vista de cualquier lógica. Son esas mismas «contradicciones lógicas» que «no debe haber» en una investigación teórica seria, son contradicciones intolerables. Pero hay otro tipo de contradicción que aparece en el conocimiento no como resultado de negligencias o errores, sino como resultado del propio movimiento «correcto» del pensamiento según la lógica del objeto. Prohibir estas contradicciones significa prohibir la dialéctica, y no solo la dialéctica, sino también el propio desarrollo de la ciencia, pues la ciencia siempre y en todas partes se ha desarrollado justamente a través del descubrimiento de semejante tipo de contradicciones en las definiciones. Así ha sido siempre y, si nos ceñimos a la dialéctica, siempre será así.

De esta forma, P. V. Kopnin ha delineado, desde mi punto de vista, la posición de la dialéctica bastante correcta y concretamente. Yo pienso igual también. Y si P. V. Kopnin me ha atribuido la opinión de que cualquier contradicción es una «bendición dialéctica», esto es solo un lamentable malentendido del cual, si hay que culpar a alguien, ese es al redactor de «Cuestiones de filosofía», el

camarada Kammari, que tachó del texto de mi artículo el párrafo en el que se decía esto claramente.

Creo que solo una persona extremadamente ingenua o un sofista alborotador con malas intenciones pueden llamar «bendición» a cualquier contradicción que se le venga a uno a la cabeza. Nadie defiende semejante tontería, es más, a nadie se le ocurre tomar esta estupidez por la posición de la dialéctica en la lógica.

Y, sin embargo, algunos representantes de la lógica formal se esfuerzan por atribuir la defensa de semejante absurdo a sus oponentes. Según la opinión de aquellos, claramente expresada en el curso de nuestra conferencia por el profesor Kolman, la admisión de un solo caso siquiera en el que la violación de la prohibición de la contradicción sea justificada conduce necesariamente al anterior absurdo. El profesor lo ha expresado así: si consideráis que la contradicción en las determinaciones es admisible, aunque sea en un solo caso, entonces automáticamente declaráis justificado y admisible cualquier caso de violación de la prohibición. La prohibición es absoluta o no es necesaria para nada. Así, topamos con la pretensión de una norma lógica por un significado absoluto y no limitado por nada, con una pretensión tremendamente despótica.

Desde semejante punto de vista, la posición de Kopnin se mezcla con la posición que el mismo P. V. Kopnin llamó «unilateral» y que por equivocación me atribuyó a mí. Se disputa, en otras palabras, justamente la opinión de que hay contradicciones y contradicciones, de que existen contradicciones «lógicas» inaceptables, verbales, inventadas, pero que existen también tales expresiones verbales que enuncian correctamente la contradicción objetiva del asunto.

El profesor Kolman, de esta forma, defiende la visión de que cualquier declaración que contenga determinaciones contradictorias las unas a las otras es fruto

de la «falsedad» e indicador de la inexactitud del pensamiento.

Es justo esta tesis la que yo considero falsa. Yo creo que aceptarla significa eliminar toda la dialéctica como tal, la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento. Significa destruir el mismísimo núcleo, el mismísimo corazón de la lógica dialéctica.

Por ello, no es posible ponerse de acuerdo con semejante posicionamiento. Por ello, precisamente, es necesario entrar en conflicto con el profesor Kolman. Señalaremos inmediatamente que no intentamos para nada refutar la «semilla racional», las «buenas intenciones» del principio de no contradicción, sino solamente sus pretensiones desmedidas de rol de principio supremo y sin limitaciones del «pensamiento correcto».

Demostré en mi artículo y sigo demostrando ahora no la tesis de que «cualquier contradicción es una bendición», sino otra tesis, la de que no solo puede haber, sino que hay ciertos casos (y no «un solo caso») en los que la violación de la prohibición de la contradicción en su formulación clásica (Aristóteles-estoicos o Leibniz-Kant) no es producto de la «falsedad» en el movimiento del pensamiento, sino que necesariamente emana del propio movimiento correcto del pensamiento según la lógica del objeto. En el artículo, bien que mal, analicé el caso en el que la unión de las determinaciones contradictorias solo permite «expresar» la naturaleza objetivamente contradictoria del objeto; el caso en el que la violación de la prohibición de la contradicción en su forma clásica resulta la forma de expresión «correcta» e imprescindible, y la «prohibición» se transforma en una venda antidialéctica en los ojos del investigador.

Me alegra mucho que P. V. Kopnin estuviese de acuerdo conmigo en esto. Este sí es el contenido fundamental del artículo. Si he conseguido demostrar en el material de la historia de la economía política el hecho de

que la prohibición de la contradicción, en sus formulaciones e interpretaciones que históricamente han tenido lugar, se ha enfrentado y se enfrenta hostilmente a la dialéctica, entonces esto es lo que había que demostrar.

Kopnin me ha reprochado que, refutando yo correctamente las pretensiones absolutistas de la «prohibición» en sus formulaciones e interpretaciones que han tenido lugar en la historia, hago sin embargo como si refutase también la propia prohibición en general, es decir, en su forma e interpretación racional, en su, como expresó Pavel Vasilievich, formulación «correcta».

Yo realmente me refiero única y exclusivamente a las formulaciones e interpretaciones que tienen o han tenido lugar en la literatura sobre lógica. Todas ellas sin excepción resultan en realidad variantes de la fórmula aristotélica o kantiana-leibniziana. No me refería ni me refiero a aquella misteriosa fórmula o interpretación «correcta» en la que esta prohibición se convertiría de enemigo a amigo de la dialéctica. Y esto no lo hago por la simple razón de que, hasta ahora, ni a mí ni a nadie le es dado a conocer semejante interpretación. Yo, como P. V., estaría muy contento si finalmente se hallase y se promulgase dicha interpretación que pudiese enlazarse con la dialéctica sin perjuicio para esta última. Pero de momento no existe.

Además, me considero con derecho a hablar solo sobre aquello que alguna vez y en algún lugar «ha tenido lugar históricamente», y evito hablar sobre lo que se halla únicamente en el plano de las buenas intenciones. Y todas las fórmulas de la prohibición «que se han dado en la historia» sin excepción se contraponen a la dialéctica. Esto es un hecho. La misma fórmula de la «prohibición» a la que ha aducido P. V., tras considerarla como la «correcta» que se buscaba, tampoco se salva de la crítica; esto intento demostrarlo más abajo.

El defecto principal de las fórmulas de la prohibición que se han dado no es que establezcan obstáculos para las

inaceptables contradicciones «lógicas», sino que, como poco, se esfuerzan en establecerlos. Su desgracia es que ellas, en virtud de su extrema abstracción, junto con las contradicciones «lógicas» prohíben cualquier contradicción en las determinaciones, incluida la dialéctica.

La fórmula que ha dado P. V. Kopnin en su exposición, a primera vista, no contiene en sí este defecto. Pero, sin embargo, ella peca clara y directamente del defecto opuesto. Más concretamente: está formulada con la intención de permitir las enunciaciones que expresen la unidad dialécticamente justificada de las determinaciones opuestas. Pero ¿a qué precio se paga esto? Al más alto: ella al mismo tiempo permite también cualquier absurda contradicción «lógica».

Realmente, la prohibición en esta fórmula correcta, como supone P. V., me permite expresar tales «juicios» como, por ejemplo, «un gato en el tejado maúlla y no maúlla a la vez». Pero, sin embargo, ella me prohíbe rechazar esta expresión estúpida «dentro de los límites del sistema de expresiones dentro del cual ella se considera verdadera».

No pienso que esta fórmula se pueda considerar «correcta». Me parece que se puede hacer una conclusión: si las formulaciones de la «prohibición» aristotélica y leibniziana-kantiana prohíben automáticamente las contradicciones lógicas (inaceptables) en las determinaciones junto con las expresiones en las que se expresa la unidad dialéctica de los contrarios, entonces la fórmula de P. V. Kopnin permite las contradicciones dialécticas junto con las inadmisibles, las «lógicas». Qué es mejor o qué es peor, no voy a ponerme a juzgarlo. Surge una pregunta: ¿es posible en general, en principio, una fórmula de la prohibición que suponga un impedimento para las contradicciones lógicas pero que no obstaculice la expresión de las contradicciones dialécticas?

En otras palabras, ¿es posible una fórmula que permita inmediatamente, antes y fuera de cualquier análisis del conocimiento en su contenido material real, diferenciar la contradicción puramente verbal de la expresión verbal de la contradicción real?

Yo pienso que dicha fórmula es imposible. Esto lo formulo como tesis fundamental de mi exposición: son infructuosos e irrealizables por su propio principio los intentos por crear semejante fórmula mágica que, como una prueba de fuego, permita antes y fuera del análisis del conocimiento en su contenido concreto diferenciar inmediatamente las contradicciones verbales (esto es, «lógicas») de la correcta expresión verbal de la unión objetiva de los contrarios en el conocimiento.

La imposibilidad de esta empresa se fundamenta en que, debido a su forma externa, es decir, sintáctico-verbal, la conocida como contradicción «lógica» es indistinguible de la contradicción dialéctica expresada en el habla.

El análisis del conocimiento según su contenido material completamente concreto sí es capaz de diferenciar la una de la otra. Esta es la posición de la lógica dialéctica. Esta es la posición que desde hace algún tiempo rebate el profesor Kolman. Desde su punto de vista, son igual de «incorrectas» las dos siguientes enunciaciones: [1] El gato al mismo tiempo tiene y no tiene rabo, y [2] La flecha en vuelo se encuentra y no se encuentra a la vez en el mismo lugar.

Si se expresa lo «común» que se tiene en estas dos «expresiones», en forma de formulación abstracta, entonces esto «común» sonará así: «A es a la vez B y no-B». Creo innecesario demostrar que estas dos expresiones son indiferenciables por su forma sintáctico-verbal, que poseen fuentes de procedencia completamente diferentes.

La primera es o una negligencia, o la premeditación de la arbitrariedad sofística. La segunda es la tesis que ya desde hace dos mil años ocupa las mentes de filósofos y lógicos.

En cualquier caso, ni Aristóteles, ni Hegel, ni Engels, ni Lenin han considerado jamás que esto se trate simplemente del lamentable producto de un malentendido verbal. Incluso B. Russell ve en dicha tesis una determinada dificultad completamente en vigor: la circunstancia de que en la teoría de Zenón de forma clara se viola el principio de no contradicción en la misma manera en la que el profesor Kolman asume este principio y mediante el cual se ha esforzado en interpretar la paradoja de la flecha de forma que pueda ser reconciliada con la prohibición.

Si la posición del profesor Kolman se basa en que no hay y no puede haber ni un solo caso donde la violación de la prohibición de la contradicción se dé con absoluta necesidad a partir del propio movimiento «correcto» del pensamiento, entonces la flecha es justo «ese» caso (aunque ni de lejos el único, de lo que hablaremos después).

¿Ha refutado el profesor Kolman este «caso»? En mi opinión, ha demostrado precisamente lo contrario a lo que pretendía demostrar. Únicamente ha evidenciado de forma clara la bancarrota de un intento más de la lógica formal por hacer frente a una dificultad que no tiene carácter formal en absoluto. Para salvar al principio de no contradicción, el profesor Kolman se ve obligado a violarlo dos veces. Fíjense atentamente: él considera que la antinomia desaparece en cuanto el «indeterminado» término «se encuentra» se sustituye por dos términos «definidos», «yace» y «pasa». Tras esta operación, la paradoja de Zenón queda como la composición de las dos siguientes expresiones:

1. «La flecha en vuelo yace». – Clara violación de la prohibición de la contradicción en nombre de su salvación.
2. «La flecha en vuelo pasa». – Segunda violación, pues este juicio es incompatible con el primero según aquella prohibición.

Así, la prohibición es violada dos veces. ¿Y qué es esto? Nada. Simplemente toda la dificultad es trasladada de un término a otro, de las palabras «se encuentra» a la palabra «pasa». Pues «pasa» significa de nuevo que la flecha se encuentra y no se encuentra en el mismo sitio…

Si esta «resolución» se considera el tránsito de la metafísica a la dialéctica en este traicionero punto en el que el propio Engels pecó de hegeliano, entonces, ¿¡qué consideramos como el medio semántico-verbal de resolución de contradicciones?!

No será de ayuda la otra astucia verbal a la que ha recurrido el profesor Kolman, la adición de la palabrita «relativamente» («La flecha en vuelo relativamente yace en el mismo sitio y relativamente pasa a otro»). Con este disfraz verbal la paradoja de Zenón solo se enmascara, su agudeza se embota mediante una engorrosa expresión verbal y nada más. La antinomia se conserva, pero deja de ser evidente, echa a perder el ingenio que le dio Zenón a la expresión, y en vez de una auténtica solución se ofrece una ilusión, la apariencia de una solución.

Creo que la paradoja de Zenón no se soluciona verbalmente, por medio de la sustitución de ciertas palabritas por otras. Creo que la auténtica solución de esta contradicción dialéctica en las determinaciones será hallada algún día por la física teórica y experimental, dentro del estudio sobre el tiempo y el espacio.

Así se encontrará la solución concreta. De momento, la dificultad se expresa en forma de antinomia. Y la antinomia (precisamente gracias al ingenio que el profesor Kolman se esfuerza por embotar) le demuestra al físico que aquí existe una auténtica dificultad que espera su resolución real y no verbal.

Pongamos la siguiente pregunta: ¿qué sentido real tienen nuestras discusiones? ¿Es posible que todo esto se trate únicamente de ejercicios escolásticos?

¿O tras la discusión sobre la flecha se esconde otro debate mucho más importante?

Creo que la verdadera controversia se encuentra más al fondo. El asunto es que la cuestión de la contradicción y de la prohibición de la contradicción en la lógica aparece solo porque el conocimiento real constantemente, durante todos los siglos hasta nuestros días (y, si nos fiamos de la dialéctica, así será en adelante) se desarrolla mediante una continua reproducción y resolución de contradicciones en las determinaciones.

Ni que decir tiene que lo que aquí se trata no son esas contradicciones simplemente verbales que siempre se dan y se van a dar en tanto que el ser humano no está vacunado contra los pecados de la negligencia y la imprecisión en la utilización de los términos. Aquí hablamos de las contradicciones en las determinaciones que necesariamente aparecen del movimiento más «correcto» que pueda haber del pensamiento a partir de la lógica del objeto.

Si se tienen a la vista estas contradicciones y no las verbales, entonces hay que responder de esta forma a la pregunta que se encuentra en la cabecera de mi exposición: la contradicción en las determinaciones siempre ha sido, es y será la fuerza motriz del desarrollo teórico, la forma en la que siempre se reconoce el problema irresuelto. En este sentido, la contradicción es el «motor de desarrollo» de la teoría. Prohibirla significa prohibir el propio avance de la teoría. Por fortuna, esto no depende ni del profesor Kolman ni del posicionamiento que comparten con él algunos lógicos.

Se puede constatar como un hecho, explicado solo por la dialéctica (hegeliana, y después marxista-leninista) que cualquier problema científico- teórico serio y no inventado siempre se reconoce como contradicción en las determinaciones teóricas, en forma de contradicción dentro del sistema existente de conceptos.

Un ejemplo: la crisis de la física en la frontera de los siglos XIX-XX.

Cuando los hechos, siendo expresados a través del sistema existente de determinaciones teóricas, de repente adquieren un aspecto paradójico, entonces este sistema se encuentra frente a un problema que exige una solución concreta en una nueva y más elevada teoría.

Precisamente aquí, en este punto, es determinante la diferencia entre la lógica metafísica y dialéctica.

La cosa reside en que la metafísica y la dialéctica en este punto ofrecen dos métodos de resolución de contradicciones totalmente contrapuestos.

La metafísica, enfrentada con este hecho, siempre intenta demostrar que la contradicción en la que se obstina el pensamiento es producto de la negligencia subjetiva, resultado de una incorrecta utilización de términos, nombres, expresiones, etcétera.

Si el pensamiento se ha encallado en una contradicción, no se puede seguir adelante. Hay que volver «atrás», hay que analizar el movimiento precedente del pensamiento y encontrar el error que ha dado como resultado la contradicción. Hasta que este «error» no sea revelado y corregido mediante el puro análisis formal, no se puede seguir «adelante». La contradicción se interpreta como una barrera a través de la cual el pensamiento no tiene derecho a dar un solo paso.

¿Cómo exige actuar la lógica dialéctica en este caso?

Exige sobre todo llevar la contradicción surgida a su completa, precisa y clara expresión, a su límite antinómico.

Para la dialéctica, la contradicción en las determinaciones no es una barrera infranqueable, sino al contrario, es el trampolín desde el cual el pensamiento debe realizar un salto hacia adelante en la investigación teórica y experimental concreta del objeto. La contradicción en las determinaciones es la propia forma

lógica en la que se constituye el problema, la cuestión sujeta a la resolución en los hechos.

(Haremos notar entre paréntesis que la dialéctica nunca prohíbe, al encontrarse con una contradicción, volver «atrás» y analizar el paso precedente de la reflexión con el objetivo de comprobar si acaso no nos hemos topado con una contradicción verbal. Volver «atrás» y comprobar el curso del pensamiento nunca es perjudicial. Lo perjudicial es la imagen de que esta comprobación debe disipar, liquidar y eliminar la contradicción del pensamiento cueste lo que cueste).

Cuando la contradicción es conducida a la tensión clara y completa, entonces la lógica dialéctica recomienda seguir adelante, avanzar, investigar más y más a fondo el objeto con la meta de encontrar el medio material real y concreto con el que la contradicción aparecida se resuelva mediante un auténtico movimiento del objeto.

Precisamente así procede en *El Capital* K. Marx. He intentado hablar acerca de esto en mi artículo de *Cuestiones de filosofía*, en el mismo artículo con el que el profesor Kolman ha polemizado.

El profesor Kolman aconseja proceder justo al contrario. Más concretamente, una vez que nos hemos chocado con una contradicción en las determinaciones, estamos obligados a volver «atrás», a descubrir a toda costa el eslabón incorrecto en los juicios precedentes y después liquidarlo a través de la sustitución de los términos y expresiones «indefinidos» por otros «definidos». El posicionamiento del profesor Kolman no permite seguir adelante, por el camino de la investigación teórica y experimental ulterior, mientras que la contradicción siga establecida.

En verdad (y el profesor Kolman ha demostrado brillantemente esta circunstancia con su análisis de la «flecha»), de esta forma la contradicción no se soluciona en absoluto, y mucho menos «se liquida». Ella, en el mejor de

los casos, se disimula, se disfraza mediante un diseño verbal artificial. Bajo este camuflaje verbal, ella por lo menos se conserva en toda su tensión, pero para la persona inexperta deja de ser evidente. Se construye solo la apariencia de que ya no hay contradicción y por lo tanto ya no hay nada de lo que preocuparse. Y esto es justo lo que Hegel acertadamente denominó como «dulzura filistea con las cosas».

Marx, Engels y Lenin en este punto siguen tras Hegel: la contradicción, una vez identificada, exige un reconocimiento claro y preciso, y después una solución igual de clara y precisa por medio de un posterior análisis de los hechos y de los datos en la práctica, en la experimentación; hechos que demuestren el método material-sensible para la resolución de dicha contradicción.

Entre otras cosas, el profesor Kolman se consuela a sí mismo con aquello de que la «flecha» es el «único precedente», la «excepción hegeliana» de las reglas de la lógica formal que fue admitida por error por Engels.

He aquí un ejemplo del mismo tipo: «Constituye una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se distancie del mismo. La elipsis es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve».

Este ya no es Engels, sino Marx. Este es «un» precedente más, aunque tampoco el último, de la «violación» de la prohibición de la contradicción lógico-formal.

Se puede añadir, además: «El proceso en que se intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse. Es éste, en general, el método por el cual se resuelven las contradicciones reales». Dejemos que el profesor Kolman, como especialista en cuestiones filosóficas de física y

matemáticas, se apañe no solo con la «flecha», sino también con la elipsis. Según la contradicción lógico-formal, la definición teórico-material de la elipsis (como forma descrita como un cuerpo que al mismo tiempo cae y se aleja en relación a otro cuerpo, esto es, «en una y la misma relación») es un sinsentido.

Según la dialéctica, este «sinsentido» se realiza hoy en día en el movimiento de un satélite artificial. Este «sinsentido» lo puede captar a simple vista cualquier defensor de la lógica formal que busque el sentido absoluto de la norma lógica universal.

Aquí también se puede decir, por supuesto, que Marx (así como Engels) «va a la zaga de Hegel», «coquetea con el método hegeliano de expresión», etc. Pero entonces los representantes del posicionamiento que encarna el profesor Kolman deberían ajustar cuentas con el propio Hegel si realmente en él ven la fuente y el origen de todos los males.

En verdad, lo que repetidamente se ha venido atestiguando por parte de los clásicos, especialmente por Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, es que el marxismo en el problema de la contradicción y su rol en el desarrollo tanto real como lógico directa e inmediatamente remite a Hegel, desarrollando en base al materialismo las semillas racionales de su lógica.

Los representantes de la posición que encarna el profesor Kolman no se han molestado en resolver sus puntos críticos con la dialéctica hegeliana, prefieren simplemente denigrar a Hegel. Y, como resultado, no solamente no avanzan desde Hegel hacia Marx, sino que se quedan en posiciones prehegelianas; más exactamente, kantianas.

Precisamente para Kant la contradicción es sinónimo de disparate, es la «falsedad» en el proceso de enlace entre conceptos y juicios, es la forma que destruye al conocimiento. Precisamente Kant conoce y admite un

método de resolución de contradicciones: el método de separación de tesis contrarias «en dos relaciones diferentes». Esta posición clásica de la metafísica en la cuestión sobre la contradicción a día de hoy la siguen reproduciendo numerosos manuales de lógica formal. Estos toman la formulación de la prohibición en una de sus redacciones (aristotélica o leibniziana-kantiana) y pretenden enlazarla artificialmente con frases materialistas.

Únicamente con frases. Porque enlazar la «prohibición» con los principios de la dialéctica materialista y de esa forma revelar su «semilla racional» solo es posible por el camino del análisis crítico de los principios en cuya base dicha prohibición en general fue desarrollada como tal.

Por ello solo surge la discusión de que los compañeros que intentan encontrar la «semilla racional» de la prohibición de la contradicción todavía no han saldado seriamente las cuentas con las premisas filosóficas bajo las que la «no contradicción» resulta la norma incondicional del «pensamiento correcto».

Un ejemplo brillante de que la contradicción en las determinaciones aparece no como resultado de «errores», sino como resultado del mismísimo movimiento «correcto» del pensamiento, y que por ello encuentra su solución en la investigación posterior de los hechos materiales y práctico- sensibles dados, es *El Capital* de Marx. Esto es algo más serio que la «flecha», aunque ya esta flecha golpea directamente en el corazón del posicionamiento del profesor Kolman.

Marx, como ya se sabe, somete a análisis la esfera de la circulación monetario-mercantil como esfera que aparece como premisa tanto histórica como «lógica» de la aparición de la plusvalía. Este análisis conduce a una contradicción, y, además, a una contradicción «al mismo tiempo y en una y la misma relación». El problema, como es sabido, es formulado por Marx así: ¿cómo es posible la aparición de plusvalía en base a la ley del valor, si la plusvalía contiene

en sí una determinación que contradice directamente a la ley del valor?

¿Cómo de una realidad nace su propia contradicción?

«Por vueltas y revueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes, tampoco surge ningún plusvalor» (*El capital*, libro primero, capítulo 4).

Y, sin embargo, la plusvalía aparece…

Dos hechos se contraponen el uno al otro. Naturalmente, las definiciones teóricas de estos dos hechos también se contraponen. El mismo profesor Kolman admite que dos hechos pueden contradecirse, pero sus definiciones teóricas de ninguna manera pueden hacerlo.

¿Cómo procede en este caso Marx? ¿Dónde busca la solución de la contradicción surgida? No en la corrección de «errores» pasados por alto durante el análisis de la esfera monetario-mercantil, sino en la ulterior investigación concreta del objeto, del método mediante el que el propio objeto en su desarrollo permite y realiza esta contradicción.

Marx dice que la contradicción será resuelta si en los límites de la propia esfera monetario-mercantil podemos descubrir la mercancía cuyo valor de uso consista en incrementar el valor; la mercancía cuyo consumo sea idéntico a la producción del nuevo valor. ¿Existe esta mercancía? ¿Existe esta realidad que concuerde con una determinación que contiene en sí una contradicción? Si existe, el problema está resuelto.

Así, la contradicción orienta al pensamiento a la búsqueda, establece ante él un problema que realmente sí puede resolver. Y el problema formulado en forma de contradicción se resuelve no mediante métodos formales, no por medio de la sustitución de los «términos indefinidos» por «definidos», sino por medio del hallazgo

en la realidad empírica del hecho determinado con la ayuda del cual el desarrollo real produce y permite la contradicción que ha revelado previamente el pensamiento.

La contradicción hace avanzar a la lógica dialéctica por medio del movimiento ulterior del pensamiento de lo abstracto a lo concreto.

La contradicción hace volver a la lógica formal atrás, a la comprobación y recomprobación de las abstracciones que ya se tienen. Este camino no lleva a lo concreto, lleva únicamente a la modificación verbal de todas esas abstracciones.

Justamente aquí se encuentra toda la diferencia. Y esta no es una discusión escolástica.

Para demostrar que la posición del profesor Kolman no es solo una posición puramente lógica, una posición que atañe solo a las discusiones dentro de la lógica, merece la pena recordar un curioso hecho.

El año pasado, el profesor Kolman intentó servirse de sus principios lógicos para el análisis de un importante debate en ciencias naturales. El asunto iba sobre el choque entre dos cosmologías. Una posición parte de la tesis acerca de la infinitud del universo; la otra reside en la representación de que el universo es finito.

La infinitud, como le es ya sabido desde hace tiempo a la filosofía, incluye en sí una contradicción. La contradicción real contenida en la infinitud, naturalmente, se expresa también en sus definiciones teóricas. Por esto, la cosmología constantemente se choca con contradicciones cuya resolución es su tarea. El profesor Kolman aconsejó a los cosmólogos deshacerse de las contradicciones de una vez por todas tras excluir el concepto de infinitud. Su justificación era más que original: el materialismo dialéctico no tiene que ver con el reconocimiento de la infinitud del universo.

Es perfectamente posible pensar que el universo es finito.

Por ello, ambas concepciones (tanto la que parte de la tesis de la infinitud como la que considera al universo finito), según la opinión del profesor Kolman, son igualmente legítimas y con el mismo derecho a juicio de la filosofía dialéctico-materialista. Que existan y se desarrollen las dos. Siempre van a partir de principios incompatibles entre sí, y el desarrollo de la cosmología está condenado para siempre al dualismo, al movimiento por dos líneas paralelas pero que nunca se tocan. El debate entre ellas nunca puede ser resuelto definitivamente porque es esencialmente irresoluble.

Esto es realmente muy parecido a la resolución del problema cosmológico que se puede leer en la «Crítica de la razón pura». Siempre va a existir una teoría que tome los límites de la divisibilidad y siempre junto a ella estará la contraria, la que asume que no existe límite a la divisibilidad. Y esto será siempre así porque la razón siempre puede elegir entre dos puntos de vista mutuamente excluyentes, aunque igual de legítimos. Pero esto es solo el «punto de vista» del sujeto y nada más.

Por ello analizar el objeto desde el punto de vista del propio objeto ya es una pretensión trascendental de la razón acrítica…

En Kant esto está orgánicamente ligado a su comprensión de la contradicción en el conocimiento. El profesor Kolman, lo quiera o no, acaba obligado a someterse a esta misma lógica. Pero esta no es la lógica del marxismo.

Los partidarios del punto de vista del profesor Kolman apelan, como norma, a la práctica contemporánea de la fabricación de instrumentos, a los principios de las máquinas de computación, a la teoría de la cibernética, que no puede dar un solo paso sin respetar el principio de «no contradicción». Todo este campo de la técnica

contemporánea será imposible si en la base de su lógica se coloca la resolución de contradicciones en las definiciones y no su prohibición.

No vamos a discutir con ellos en este punto, plantearemos solamente una pregunta: ¿y por qué no suponer que el cerebro humano vivo con su pensamiento se diferencia del modelo mecánico precisamente en que no solo «soporta» la tensión de la contradicción interna, sino que halla en ella el estímulo de su desarrollo, el movimiento según la lógica concreta del objeto concreto del que la máquina más perfeccionada no es capaz?

El profesor Kolman, en mi opinión, debería despedirse de la ilusión de que esa «lógica» que yace en el fundamento de las operaciones computacionales es la «lógica» correspondiente al desarrollo vivo del conocimiento humano. Como disciplina técnica particular, dicha «lógica» es legítima y necesaria. Pero no hay que dejarse llevar, no hay que convertir sus principios en los principios de la lógica dialéctica. Precisamente estas desmedidas pretensiones hacen chocar a la lógica formal en sus más nuevas variantes con la dialéctica. Y esto la dialéctica no lo puede permitir.

Intervención final.

No quiero refutar las objeciones que han sido hechas con motivo de mi exposición por parte del camarada Zinoviev. Hasta donde yo entiendo, el camarada Zinoviev habla de otras cosas, pues refutaciones a mis tesis no he encontrado.

Quiero hablar de otra cosa y desembrollar un malentendido en el que, me temo, ha caído no solo el camarada Kvachajia, sino también otros. El tema es que el camarada Kvachajia ha unido mi posición y la de Kopnin en una fórmula en la que dicho posicionamiento mío se

reconcilia con el suyo. Y yo creo que tras esto se oculta una profunda mentira.

El camarada Kvachajia ve la necesidad de la aparición de contradicciones en el conocimiento en la siguiente circunstancia: el conocimiento es en todo momento limitado, y el objeto infinito. Por ello, la contradicción señaliza siempre la falta de unión del conocimiento con el objeto y no la convergencia. En esta interpretación, la contradicción al menos permanece como indicador de falsedad del conocimiento, de su divergencia (aunque históricamente condicionada) con el objeto.

Hablando de forma rigurosa, esto es precisamente lo que dice Kant en la *Crítica de la razón pura*. Su punto de partida es la inconmensurabilidad de cualquier experiencia posible con la cosa-en-sí, con el ideal del conocimiento. Así, por ejemplo, nunca debemos esperar alcanzar el límite de la división de las cosas, «lo indivisible». En todo momento resulta que este límite yace más adelante. Pero, como «principio regulativo», debemos admitir la representación de la «indivisibilidad», porque si no, nos privamos del ideal y de la meta en cuya dirección va eternamente el conocimiento.

Así, son admitidas la «divisibilidad» y la «indivisibilidad». La primera se corresponde con cualquier experiencia posible, y la segunda con el «ideal» inalcanzable y jamás alcanzado.

Esta es la típica manera de solucionar una antinomia por medio de la separación de la tesis y la antítesis «en dos relaciones diferentes». Pero esto tampoco es dialéctica. Esto ya lo ha demostrado correctamente V. F. Asmus en el libro *La dialéctica de Kant*.

Según Marx, la contradicción aparece no en virtud de la inconmensurabilidad esencial del conocimiento y del objeto, sino como resultado del propio movimiento riguroso y correcto del pensamiento en base a la lógica del objeto. Por ello la contradicción es el correcto reflejo en el

concepto de la contradicción objetiva, y no un indicador de «divergencia» del conocimiento con el objeto, como resulta en Kant. Y entonces la contradicción ya no se resuelve a cuenta de «relaciones diferentes». Aquí se exige otro medio, y no el que ha recomendado el camarada Kvachajia.

Si el propio camarada Kvachajia ha inventado este medio de conocimiento de antinomias que ha expuesto, entonces hemos de ser justos con él: ha descubierto lo que ya descubrió Kant. Si ha podido hacer esto, entonces, esperemos, podrá con el tiempo pasar de esta posición a otra más elevada, a la hegeliana, y al final del todo llegará incluso a Marx.

No se puede enmarañar la doctrina de Kant con la doctrina de Marx. Son cosas distintas.

Contradicciones imaginarias y reales (1969).

Original: Противоречия мнимые и реальные.
Nota en la Gaceta de literatura, 3 de septiembre.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

El doctor P. Medawar observa dos enfermedades en la cultura espiritual contemporánea: el 'poetismo' y el 'cientifismo' (del término latino 'scientia'). El 'poetismo', según su definición, es un estilo de pensamiento poético-ficticio que se entretiene en la 'ornamentación del lenguaje', o, hablando en plata, en la charlatanería grandilocuente.

El 'cientifismo', del que el profesor Medawar habla menos, es principalmente una 'cientificidad' deshumanizada, una ciencia conscientemente opuesta a todos los valores e ideales 'poético-ficticios' (y, en realidad, a todos los valores e ideales humanísticos). Se trata de esa misma 'cientificidad' con la que un famoso 'científico' exclamó alegremente a la hora de la tragedia de Hiroshima: '¡Qué maravilloso experimento científico!'

Cada una de estas dos enfermedades es una capacidad del sano intelecto humano unilateralmente hipostasiada y envilecida. Y el doctor Medawar tiene razón al considerar el 'poetismo' y el 'cientifismo' igualmente como productos muertos de la desintegración del pensamiento científico y poético 'normal'.

Pero entonces aparece inmediatamente ante él la traicionera cuestión sobre este mismo estatus 'normal' de la ciencia y el arte. Y a renglón seguido, la no menos traicionera cuestión sobre las causas por cuyo vigor en

algunas partes tiene lugar la degeneración de la ciencia en 'cientifismo' y de la poesía en 'poetismo'. Y este aspecto de sus meditaciones no puede sino despertar el más vivo interés… y algunas objeciones.

El doctor Medawar expresa de forma totalmente justa su insatisfacción con esa representación del conocimiento científico que ya desde hace siglos es predicada por el así llamado 'inductivismo', una teoría del conocimiento unilateral y empírica que se encuentra especial y firmemente enraizada en suelo inglés. Según esta concepción, la ciencia comienza desde la asimilación de hechos aislados, tras lo cual el investigador halla en estos hechos algo común, separa lo 'común esencial', lo fija mediante un término (concepto) y finalmente construye a partir de dichos términos un sistema lógicamente no contradictorio, una teoría, una ciencia.

El desarrollo de la ciencia real ha demostrado claramente que esta representación es de principio a fin un mito ingenuo, que la cosa no es ni de lejos tan simple, y la filosofía clásica hace tiempo disipó las ilusiones del 'inductivismo' tras demostrar el rol activo que la imaginación juega en la propia 'contemplación' de hechos y, especialmente, en el proceso de su selección y procesamiento. La verdad se 'toma' al principio como la imagen de un todo concreto. Dentro de los límites de esta imagen, la razón analítica divide el todo en partes separadas para después reunirlas de nuevo en un único concepto, en una teoría. La imagen poética (arte) es una idea formada mediante la fuerza de la imaginación, y el concepto (ciencia) es la misma idea, desplegada por la actividad del pensamiento.

Todos estos argumentos aparecen ya en Kant y Fichte, y Schelling y especialmente Hegel los transforman en una concepción completa del desarrollo del conocimiento. Por supuesto, dicha concepción, con toda su tensa dialéctica,

se acerca mucho más a la verdad que los mitos infantiles del 'inductivismo' inglés.

Como vemos, semejante comprensión no es en absoluto un 'descubrimiento contemporáneo' que, además, 'no pertenezca a nadie'. Es necesario recalcar esto no solo en virtud del restablecimiento de la prioridad del autor. Mucho más importante es que el citado descubrimiento ya en el segundo cuarto del siglo pasado fue sometido a una transformación crítica muy fundamental, y se introduce en la estructura de la filosofía científica actual con ajustes muy severos, los cuales el doctor Medawar por alguna razón no menciona.

Ante todo, estos ajustes aluden a la comprensión de las ideas como un estímulo creativo inicial. No es correcto que la ciencia 'empiece a partir de una idea figurada'. Si para el propio científico la idea es el punto de partida de su trabajo, entonces, desde un punto de vista superior (y la filosofía científica obliga a asumir este punto de vista), es oportuna la pregunta: '¿Y de dónde vienen las mismas ideas? ¿Qué son las ideas?'

Simplemente decir que son los productos de la 'capacidad creativa', de la 'energía creadora', de la 'construcción de la imaginación', etc. (y es que el doctor Medawar no nos transmite más acerca de ellas), significa precisamente deshacerse del problema más difícil con un sermón. Y lo que necesitamos es una respuesta exacta.

Dicha respuesta nos la ha dado la filosofía científica. Y nos la ha dado precisamente en el transcurso de la crítica al 'descubrimiento' (hegeliano) esbozado más arriba. Marx y Engels explicaron la aparición de las propias ideas, es decir, de los planos y 'prescripciones' en cuyo cauce siempre se desarrolla la investigación científica y nacen las imágenes y los conceptos aislados que concretizan estas ideas.

Las necesidades reales que maduran dentro del organismo social siempre se expresan en forma de ideas.

No son estas las necesidades del individuo, sino de grupos enteros, de masas de estos individuos. Son ellos precisamente los que 'se expresan a sí mismos' en la conciencia humana (también en la conciencia de los científicos) bajo la forma de ideas. Esas mismas ideas, que a menudo los propios científicos son propensos a tomar por el punto inicial de todo el proceso de conocimiento, por productos del 'libre juego de la mente'.

Sin embargo, el marxismo va más a fondo en la búsqueda de las raíces y los orígenes del movimiento del conocimiento. La necesidad, como prototipo de ideas, siempre interviene en forma de tirante contradicción. Contradicciones entre personas, entre clases de personas, entre los medios de su actividad, entre los métodos de transformación de la naturaleza, entre las formas de tecnología, etcétera. Y, al fin y al cabo, entre percepciones, teorías, conceptos. Atenazada en contradicciones, la mente del ser humano busca una salida. Una idea es una posible salida 'inventada', 'percibida' (es decir, localizada de momento solo en la conciencia) más allá de los límites de la situación contradictoria, más allá de las fronteras de la situación existente de las cosas y de los conceptos que las expresan. Esto es la dialéctica como lógica y como teoría del conocimiento.

Si se menosprecia la dialéctica, entonces queda únicamente un 'metodología' desnuda que vela exclusivamente por la corrección formal de las construcciones teóricas y que es completamente indiferente a 'las motivaciones y las metas' del trabajo de los científicos, es decir, a la estructura y el contenido de las ideas que (lo quieran o no) les gobiernan, dirigiéndoles como herramientas ciegas. Semejante 'metodología' representa precisamente la teoría del conocimiento del 'cientifismo' actual, esto es, del 'espíritu de la ciencia' sacrificado en la 'formalina' de las abstracciones y las fórmulas, esencialmente indiferente a las necesidades y los

padecimientos reales de las personas vivas, así como al significado social de sus propios logros. Y entonces, ciertamente, la ciencia 'científicamente' castrada se convierte en el enemigo, en el competidor de cualquier poesía, la cual se mezcla ante sus ojos con una 'verborrea anticientífica' a causa de los utópicos 'deseos, objetivos y esfuerzos' de la humanidad. Para el 'cientifismo', la poesía se mezcla con el 'poetismo' y se desvanece cualquier posibilidad de distinguir la una del otro…

El doctor Medawar se aparta clara e inequívocamente del 'cientifismo', pero el reconocimiento 'autocrítico' final acerca de que – dice – nosotros, los científicos, somos propensos a la cientificidad en virtud de nuestra constitución, dudosamente se lo aplica a si mismo. Mientras tanto, el síndrome del 'cientifismo' se aprecia definitivamente en algunas tesis de su artículo.

Esto se manifiesta especialmente allá donde habla sobre la principal diferencia entre la comprensión 'científica' y 'artística' de la verdad. Es cierto – aunque demasiado general – que la mayor virtud de la ciencia es su concordancia con la realidad, con 'aquello que es en realidad'. Pero, ¿acaso con la poesía, con la auténtica gran poesía, no sucede exactamente lo mismo?

El asunto aquí, por lo visto, se halla en la estrecha comprensión de la 'realidad' de la que parte Peter Medawar. El hecho de que en este instante yo esté leyendo un periódico y no paseando sobre la superficie lunar no es todavía ni de lejos esa 'realidad' con la que tienen relación igualmente tanto la auténtica ciencia como la verdadera poesía. ¿Qué significa 'una esfera más amplia que la realidad'? ¿Tras qué límites comienza? ¿Tras los límites del momento dado? La verdad en la ciencia no consiste en absoluto en el acuerdo entre la enunciación y el hecho empírico aislado. Si la 'realidad' se comprende más amplia y concretamente, en el sentido auténticamente científico, entonces liberar a la poesía de la obligación de tener en

cuenta a dicha realidad no es menos arriesgado que obligar a la ciencia a la composición de utopías y mitos.

La auténtica imagen artística tampoco es un 'mito' (por mucho que se lo parezca, no solo al doctor Medawar, sino a muchos filósofos actuales), no es una simple proyección de deseos, esfuerzos y metas subjetivas en la pantalla de la realidad, sino precisamente una imagen de la realidad, alumbrada en aquellos rasgos suyos que son importantes desde el punto de vista de las contradicciones que han madurado dentro de la propia realidad y que esperan su resolución.

Frente a la Realidad (con mayúscula), las obligaciones de la ciencia y la poesía son exactamente iguales.

En este punto, la concepción del doctor Medawar nos resulta especialmente vulnerable, oscura y vaga. ¿Será porque la 'poesía' le parece más afín a la mitología (a cualquier mitología, incluida la anticientífica, la religiosa) que a la ciencia? ¿Será porque manifiesta una obvia indulgencia hacia el 'poetismo' en la poesía, en la literatura, considerándolo una 'enfermedad insignificante', como una simple gripe, dándose cuenta al mismo tiempo que para la ciencia esta enfermedad es mortal? A nosotros nos parece que el 'poetismo' en la poesía no es en absoluto una manifestación de los excesos de la fantasía, de la fuerza creadora de la imaginación, sino todo lo contrario, es el testimonio de su carencia, de su incapacidad de hacer frente a la tarea de la comprensión figurativa-poética de la realidad.

Y, por supuesto, es ingenuo ver la causa de ambas enfermedades – tanto del 'poetismo' como del 'cientifismo' – en la fatídica influencia de los poetas románticos y los filósofos inductivistas. Sus raíces yacen mucho más profundamente: en la realidad social que nutre y cultiva estas mentalidades, en la forma de división del trabajo que por lo general transforma a las personas en competidores, contraponiendo clases a clases,

profesiones a profesiones, capacidades a capacidades; en la forma burguesa de división del trabajo, y de ninguna forma en la 'constitución' innata de científicos y poetas.

Los problemas planteados por el doctor Medawar son tremendamente serios. Es especialmente importante aproximarse a ellos desde el punto de vista de la dialéctica materialista.

La ciencia y la poesía siempre han sido y siempre serán amigas dedicadas a la misma cosa en común. Solo concurren entre ellos el 'poetismo' y el 'cientifismo', semejantes a ellas solo exteriormente, solo formalmente.

El 'poetismo' es el contagio de la ciencia por un veneno mortal infiltrado desde el cementerio de la poesía, es la invasión no de un estilo de pensamiento poético, sino del estilo de la poesía mala y enferma que muere de 'poetismo' (no es en absoluto una 'enfermedad insignificante').

Y lo mismo pasa con el 'cientifismo'. Poco hay que temer de la influencia de la ciencia y del espíritu de la cientificidad en la literatura. Pero la influencia de la cientificidad 'científicamente' degenerada, esto ya es otra cosa. Esta influencia la puede experimentar un poeta e incluso un pintor, y entonces ella empezará a producir 'estructuras abstractas' verbales o geométricas que no tienen más relación con la poesía que la 'ornamentación del lenguaje' con la ciencia.

Pero si estas monstruosas caricaturas de la ciencia y la poesía han conseguido en la cultura espiritual actual (y entre paréntesis diremos, para más exactitud, burguesa) una divulgación tan amplia que ya comienzan a confundirlas con sus prototipos, entonces es más importante aún diferenciar claramente las unas de los otros. Y solo se les puede diferenciar con la ayuda de la auténtica teoría contemporánea del desarrollo del conocimiento científico, la dialéctica. Con la ayuda de la teoría leniniana del reflejo.

Dialéctica y cosmovisión (1977).

Original: Диалектика и мировоззрение.
Fuente: *La dialéctica materialista como lógica y metodología del conocimiento científico moderno*. Alma-Ata, 1977, pág. 158-181.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

En las discusiones sobre cómo debemos elaborar y exponer la teoría de la dialéctica, la cuestión de la correlación entre la dialéctica y la cosmovisión surge con regularidad, aunque pareciese que en la literatura marxista-leninista clásica esta esté resuelto desde hace mucho de modo inequívoco y completo.

Miremos más atentamente en qué contexto preciso surge la necesidad de volver una y otra vez a debatirla, para poner en evidencia dónde se esconden justamente esas vaguedades que hacen posible la aparición de puntos de vista diferentes, que chocan en discrepancias y contradicciones.

Se debe notar, en primer lugar, que no es posible solucionar (ni siquiera plantear) esta cuestión de forma abstracta general, ahistórica, como la cuestión de la relación de la «cosmovisión en general» con «la dialéctica en general». Así que la más minuciosa precisión de los términos correspondientes no nos brinda nada para el entendimiento de la esencia de esos debates que hoy surgen alrededor de la cuestión sobre qué aspecto debe tener la teoría científica materialista de la dialéctica; puesto que ella es entendida y elaborada como parte inseparable de la cosmovisión científica materialista.

Los clásicos del marxismo-leninismo jamás y en ninguna parte encomendaron a la filosofía la obligación de construir cierto cuadro o sistema general del «mundo en su

conjunto», a partir de los resultados de las «ciencias positivas». Todavía menos base tiene achacarles a ellos la opinión según la cual una filosofía de este tipo, y sólo esta, edifique una cosmovisión. La cosmovisión científica, según Engels, consiste y se plasma no en un sistema abstracto de postulados filosóficos sino en las ciencias reales mismas, en un sistema de conocimientos científicos reales.

Todo intento de erigir sobre (o junto a) las ciencias positivas además una ciencia especial sobre los vínculos «universales» de las cosas, es juzgado por Engels como una empresa infructuosa y superflua en el mejor de los casos. Y por lo común, como demostró y continúa demostrándolo la experiencia, tal «filosofía» ineludiblemente se metamorfosea en un pesado lastre, por decirlo así, en «pesas sobre los pies de la ciencia» y en un estorbo activo al progreso de las ciencias reales ya que, siendo una descripción generalizadora de los resultados de la investigación de hoy, cada paso de la ciencia allende los límites de estos resultados es considerado, naturalmente, un atentado contra sus propias construcciones, una quebrantamiento y revisión, revisión de la que no hay ningún vestigio en las tesis genuinas de la filosofía científica materialista dialéctica.

De otra parte, esa filosofía orientada a la manera positivista permanece, como regla, completamente apática y condescendiente allí donde tiene lugar una revisión verdadera de los principios del materialismo filosófico y de la dialéctica materialista, e incluso incentiva esta revisión en los casos en los que se deja llevar por las conclusiones de las ciencias naturales contemporáneas, allí donde los descubrimientos más novedosos en física o astronomía (para el positivista estos siempre tienen el significado de criterio superior de las verdades filosóficas) no corresponden directamente con las afirmaciones de la filosofía realmente científica, la materialista dialéctica. Y

aquí el positivista siempre se apresura a «corregir» los conceptos filosóficos para complacer los descubrimientos más novedosos, y con arreglo a ellos.

Teniendo en cuenta la constante posibilidad del surgimiento de filósofos semejantes y filosofías por el estilo, Engels barrió del mapa cualquier razonamiento sobre la necesidad de construir junto a una cosmovisión genuinamente científica, esto es, junto al conjunto entrelazado de conocimientos científicos reales (positivos) sobre el mundo, además un cuadro filosófico específico del mundo. En esta empresa él no veía materialismo alguno que no fuera dialéctico: «si la esquemática del mundo se saca no de la cabeza sino sólo con ayuda de la cabeza, del mundo real; si los principios del ser se deducen de lo que es, para eso necesitamos no la filosofía sino conocimientos positivos del mundo y de lo que en él ocurre. Lo que entonces se obtiene como resultado de este trabajo tampoco es una filosofía sino ciencia positiva» (*Dialéctica de la naturaleza,* Nueva York, 1939, p.35).

De esto se deduce que Engels no sólo rechaza de lleno la idea en sí de la creación de un cuadro del mundo esquematizado y generalizado, sino que parte justamente de la circunstancia de que toda representación científica (se trate de una ciencia por separado o de todo el conjunto de las ciencias) es de un modo u otro una representación esquematizada del mundo que nos rodea. Precisamente por ello insiste en que un sistema generalizado de representaciones sobre el mundo sólo podría crearlo el conjunto de las ciencias positivas, reales, que aclaran la trabazón mutua y las transiciones dentro de una concepción del mundo única y total, y son las mismas que arman a la gente con la comprensión del vínculo universal de las cosas y el conocimiento sobre estas, mostrando y demostrando esta ligazón tanto en su conjunto como en las particularidades.

No se puede dejar de notar que Engels jamás, en ninguna parte, llama a las ciencias positivas – física, química, biología o economía política – con el despectivo nombre de particulares, pues ya el uso mismo de tal predicado presupone que además de las ciencias particulares debe existir cierta ciencia universal, la ciencia de la totalidad. Pero si tal o cual ciencia se dirigen exclusivamente al conocimiento de las particularidades, no ligadas de ninguna forma esencialmente ni entre sí ni con otra categoría de esas particularidades, esto caracteriza su inmadurez histórica (en el mejor de los casos). Si, en cambio, ella revela en estas particularidades cierta ley, entonces esto significa que se descubre lo infinito en la forma finita, lo universal en lo singular, lo sempiterno en lo transitorio: «todo verdadero conocimiento de la naturaleza es conocimiento de algo eterno, infinito, y por lo tanto, de algo esencialmente absoluto» (ibíd, p.549).

Y aquel que no comprende esta sencilla circunstancia descubre su más absoluto desconocimiento de los axiomas de la dialéctica y del materialismo. ¡Bonita cosmovisión científica tendríamos si esta se formara a partir de las ciencias particulares que estudian unas particularidades sin ligazón, y una filosofía que, al contrario, nos pinta la ligazón sin las particularidades que esta vincula! Esta ridícula división de la ciencia en dos categorías – en la investigación de las cosas sin sus relaciones mutuas y la investigación de las relaciones sin las cosas – es justamente donde se asienta el cimiento de la noción positivista del rol y la función de la filosofía en el cuerpo de la cosmovisión científica. Y la enmienda con la que ciertos autores intentan continuamente atenuar lo ridículo de esta noción, enmienda según la cual las trabazones particulares y singulares de las cosas no tienen que ver con las relaciones generales, universales entre ellas (algo perteneciente a la filosofía), no cambia nada el asunto.

Un punto de vista semejante condena a las ciencias particulares a una existencia decadente, dado que, esencialmente (consciente o inconscientemente), les prohíbe llegar hasta la dialéctica dentro de su objeto, les prohíbe desplegar dialécticamente la comprensión de este objeto, ya que de no ser así la filosofía se quedaría sin trabajo.

En esto consiste justamente el daño de caracterizar a la filosofía como ciencia especial sobre el «mundo en general». Esta representación, arcaica en cuanto contenido, siempre resulta no sólo conservadora sino además directamente reaccionaria. Precisamente por ello Engels valora la fantasía positivista de creación de un cuadro o sistema filosófico del mundo en su conjunto no sólo como algo falto de perspectiva sino también como una empresa anticientífica y antidialéctica que obstaculiza activamente la penetración de la dialéctica en la conciencia y en la teoría de los mismísimos científicos positivos, esto es, de los naturalistas e historiadores. Las ciencias naturales mismas no sólo pueden, sino que además están obligadas a revelar plenamente y sin residuos la dialéctica en la naturaleza, lo mismo que la dialéctica del proceso histórico social la aclara y está en capacidad de aclararla todo el conjunto de las ciencias sociales: la economía política, la teoría del Estado y del derecho, la psicología, etc.

Lenin no es menos categórico en la valoración de la interpretación positivista del lugar y el rol de la filosofía dentro de la cosmovisión científica contemporánea. En los márgenes del libro de Abel Rey *La filosofía contemporánea*, a propósito de un juicio del autor que reitera en este punto los criterios de Comte y Dühring, Lenin hace anotaciones breves pero lo suficientemente expresivas. He aquí su apreciación de la teoría universal del ser de Suvorov: «bien, bien. Suvorov vuelve a descubrir la teoría universal del ser, después de haber sido descubierta muchas veces y bajo las más variadas formas por numerosas figuras de la

escolástica filosófica. ¡Felicitamos a los machistas [N.d.T.: seguidores de Ernst Mach] rusos en ocasión del descubrimiento de una nueva teoría universal del ser! Esperemos que su próxima obra colectiva esté dedicada por entero a fundamentar y desarrollar este gran descubrimiento» (OC, tomo 29, p.521).

La agudeza y claridad de la reacción de Lenin se explica, ante todo, por el hecho de que todas las fantasías similares en la senda de crear «teorías universales del ser» surgieron en esta época no como entretenimientos vacuos sino como antítesis directas de la concepción engelsiana de la dialéctica como ciencia, de esa misma concepción que Lenin defendió consecuentemente en su polémica con los revisionistas. No puede haber ninguna duda en que Lenin, al insistir en la comprensión de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo, y barrer de un plumazo todas las cháchharas sobre teorías universales del ser, defendió también la esencia genuina de la posición que Engels expuso en el *Anti-Dühring*, ya que esta posición justamente era la que los positivistas se afanaban en falsificar como una forma de teoría universal del ser, para luego contraponerla a su nueva teoría universal del ser, su nueva esquemática del mundo, que se correspondería a los novísimos logros de la ciencia.

El materialismo dialéctico es una visión del mundo, por lo demás una visión científica del mundo, es decir, un conjunto de representaciones científicas sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano; como tal, este no puede bajo ninguna circunstancia ser construido por los meros esfuerzos de la filosofía sino únicamente por los esfuerzos comunes de todas las ciencias reales, incluyendo, naturalmente, la filosofía científica. La cosmovisión denominada materialismo dialéctico no es una filosofía en el viejo sentido de la palabra, la que cargó sobre sus hombros una teoría únicamente al alcance de todo el conocimiento científico. Si la filosofía precedente

se planteó ante sí esta utópica tarea, la única justificación a esta pretensión era el insuficiente desarrollo histórico de las otras ciencias. Pero, repite Engels vinculando directamente esta comprensión con la esencia misma del materialismo, «desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de esclarecer su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total» (*Dialéctica de la naturaleza*, p.25). Es completamente indiscutible que la clara e inequívoca posición de Engels, antes expuesta en sus propias palabras, fue el punto de partida axiomático también para Lenin en todas sus discusiones con teóricos como Berman, Bogdánov, Yuschkevich, Lunacharsky, Bazárov o Suvorov, que se esforzaban en erigir en el seno de la cosmovisión marxista científica y materialista otra teoría universal del ser, una singular cosmovisión filosófica, puesto que la genuina cosmovisión de Marx y Engels expuesta en *El capital* y *Anti-Dühring*, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y en la *Crítica del programa de Gotha* no los satisfacía de forma alguna: ellos en estos trabajos no leyeron nada que tuviera que ver con una cosmovisión de conjunto. Ellos veían la cosmovisión, exclusivamente, en la forma de una ciencia especial por encima de las otras ciencias (particulares y, por tanto, insuficientes).

De aquí también procede la incomprensión orgánica de esta gente hacia la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, como la lógica verdadera del desarrollo de la cosmovisión científica, como teoría del conocimiento del mundo por el ser humano, conocimiento no realizado por la filosofía sino por todas las ciencias reales en colaboración con la filosofía materialista científica, como lo concibió Engels. Los positivistas rusos, al rechazar de antemano en el marxismo el significado de lógica del pensamiento, de lógica del desarrollo de los conceptos en toda esfera concreta del conocimiento científico y de la

práctica, interpretaron también esta dialéctica como la acción pasiva y no obligatoria de complemento al análisis científico, como el lenguaje en el cual por algo (y no se sabe para qué), Marx y Engels expresaron algunos de los resultados positivos de su estudio de la economía política y de la historia.

Lenin mismo ve en la dialéctica, ante todo, el método universal, la forma activa del pensamiento de Marx y Engels, la lógica genuina del desarrollo de los conceptos en el curso de la investigación concreta de aquellas esferas de la realidad de las cuales se ocuparon directamente los fundadores de la cosmovisión comunista, y de ningún modo un conjunto de «las generalizaciones más comunes», hechas post factum, como lo intentaron pintar los revisionistas, empezando por Bernstein y Schmidt y terminando con Berman y Suvorov. Por eso mismo Lenin recalca también que la esencia de la dialéctica materialista consiste no en que ella sea el conjunto de las afirmaciones más generales relativas al mundo en general, sino que ella es la lógica del desarrollo de la cosmovisión científica. En ningún caso una teoría universal del ser sino justamente, la comprensión científica materialista de leyes concretas del desarrollo de la sociedad en un estadio histórico concreto determinado de su desarrollo; en forma de la economía política científica de *El capital*, en forma de principios concretamente formulados de estrategia y táctica de la lucha del proletariado, en forma de comprensión teórica de la sujeción de leyes del proceso revolucionario de transformación de la sociedad mercantil capitalista en sociedad socialista (lo que Lenin denomina socialismo científico). En estos resultados absolutamente concretos de la investigación teórica, realizada con ayuda de la dialéctica como método de investigación, se encierra también la cosmovisión científica materialista de Marx y Engels, una cosmovisión que se desarrolla y precisa ininterrumpidamente con cada nuevo paso de la

investigación de la realidad histórica concreta, con cada nuevo descubrimiento en cualquier esfera de la naturaleza de la historia. Lenin veía justamente aquí la esencia de la dialéctica materialista. Y en esto, y no en otra cosa, consistía la contradicción (y no sólo la diferencia) entre las posiciones de Lenin y las de los positivistas respecto del marxismo.

Es difícil sobreestimar toda la profundidad del siguiente enunciado del académico Semiónov: «algunos filósofos expresan a veces sus resquemores: ¿cómo considerar a la filosofía marxista leninista como Lógica, como teoría del conocimiento? ¿No llevará esto a la pérdida del valor cosmovisivo de la filosofía marxista, al menoscabo de su papel e incluso a la separación de la filosofía respecto de las ciencias naturales? […] Si la lógica se va a comprender realmente al modo leninista, entonces no hay nada que temer. Todo lo contrario: pues todas nuestras ciencias, toda nuestra cultura, se desarrolla con ayuda de un pensamiento fundado en la práctica humana, y por eso la ciencia sobre el pensamiento juega un rol primordial en el desarrollo de la comprensión científica del mundo» (*Ciencia y sociedad*, Moscú, 1973, p.235).

Algo es indudable: la gente que reprocha a la cosmovisión arriba expuesta por subestimar el valor cosmovisivo de la filosofía reconoce públicamente, lisa y llanamente, que conciben el pensamiento de una manera algo extraña, para nada materialista: como cierta capacidad puramente subjetiva que no tiene relación alguna con el mundo real, con la naturaleza y la sociedad, con el conocimiento genuino de las leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad.

Si partimos de esa comprensión del pensamiento, que se despliega en los trabajos de Marx, Engels y Lenin, entonces este reproche es un disparate, pues el pensamiento en su realidad no es otra cosa que el proceso de reflejo de la naturaleza y la sociedad que realiza el

esfuerzo conjunto de todas las ciencias, y es exactamente por ello que las leyes de la Lógica en sí no son otra cosa que las leyes universales del desarrollo natural y sociohistórico reflejadas en la cabeza humana (y comprobadas por la milenaria práctica humana). Esta circunstancia se expresa por la fórmula según la cual la dialéctica es la doctrina sobre aquellas leyes universales a las que se subordinan, por igual, tanto el desarrollo del pensamiento como el desarrollo de la realidad (es decir, de la naturaleza y la sociedad), «la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» (OC t.20, p.145), y no sólo del pensamiento concebido como proceso psíquico subjetivo que tiene lugar en las profundidades del cerebro y en la psique del individuo humano, pues el pensamiento en semejante concepción no es estudiado en absoluto en la filosofía ni en la dialéctica sino en la psicología, en la fisiología de la actividad nerviosa superior, etc.

El pensamiento para la filosofía (para la dialéctica como ciencia especial) es, en primer lugar, el conocimiento en pleno desarrollo, el conocimiento en su devenir, esto es, el proceso de desarrollo histórico del conocimiento real (de las ciencias naturales y sociohistóricas). Toda dialéctica estudia las leyes universales de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Lo específico de la dialéctica marxista consiste en que esta dialéctica es materialista. Y esto significa que ella comprende las leyes universales del pensamiento como leyes universales de la naturaleza y la historia reflejadas por el conocimiento científico (y comprobadas por la milenaria práctica humana). En esto se resume todo, en esto también se halla la diferencia específica entre la dialéctica marxista y la hegeliana o cualquier otra. Así que, si hablamos ya sobre una definición más concisa, que exprese el objeto específico de la dialéctica marxista, entonces este no es simplemente las leyes universales del ser y del pensamiento sino, en s

expresión más concisa, las leyes generales del reflejo del ser en el pensamiento. Aquí se señala la alternativa a la dialéctica hegeliana, pues en la variante hegeliana el asunto es justamente a la inversa, y las leyes universales del movimiento y el desarrollo en la naturaleza y en la historia aparecen como enajenación, es decir, como leyes del pensamiento, proyectadas en la naturaleza y en la historia como esquemas lógicos del autodesarrollo del pensamiento.

Así, la concreción de la determinación de la dialéctica en general (de cualquier dialéctica) que transforma esta determinación en determinación específica de la dialéctica marxista, consiste justamente en el señalamiento claro del hecho de que las leyes del pensamiento (las leyes lógicas, las leyes del desarrollo del conocimiento del mundo por el ser humano) son leyes del desarrollo de la misma realidad reflejadas, es decir, conocidas y comprobadas por la práctica, leyes del desarrollo de la naturaleza y de los acontecimientos sociohistóricos. En esto consiste, en resumidas cuentas, la determinación específica del objeto de la dialéctica materialista como ciencia especial, y no como método aplicado a cualquier objeto del universo (¡estos dos sentidos de la palabra dialéctica no pueden confundirse bajo ningún concepto!).

Como ciencia especial, particular, que se halla no sobre las otras ciencias sino junto a ellas, como ciencia con plenos derechos que tiene su objeto rigurosamente delimitado, la dialéctica es también la ciencia sobre el proceso del reflejo del mundo exterior (de la naturaleza y de la historia) en el pensamiento humano. Es decir, la ciencia sobre las leyes de la metamorfosis de la realidad en el pensamiento (leyes del conocimiento, de la forma superior del reflejo) y del pensamiento en realidad (realización práctica de los conceptos, representaciones teóricas en el material natural y en la historia). La teoría y la práctica (es decir, el reflejo y la acción en base del reflejo)

están ligadas, de tal modo, en un proceso dirigido por las mismas leyes dialécticas, por las leyes de la Lógica y el conocimiento teórico y de la actividad práctica.

Por eso la dialéctica sale a escena como Lógica, como ciencia sobre el dominio teórico y práctico, de la asimilación del mundo por el hombre social. En esto consiste su primordial y grandiosa importancia cosmovisiva, su rol y función, y no en la elaboración de teorías universales del ser ni en trazar tentativas de solucionar una tarea que sólo está al alcance del conjunto de todas las ciencias reales.

Sería justo por ello decir que la importancia cosmovisiva de la dialéctica filosófica es subestimada precisamente por aquellos teóricos que por principio no promueven la comprensión engelsiana leninista de la dialéctica como Lógica y teoría del conocimiento por el ser humano, como ciencia sobre las leyes del desarrollo de toda la cosmovisión científica, es decir, de todo el pensamiento humano que se realiza a sí mismo en la ciencia y en los asuntos prácticos. Y a causa de esto, es necesario caracterizar el marxismo-leninismo como la filosofía consistente en el tratamiento consecuente de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, pues en esto radica su importancia como carácter cosmovisivo, su rol de lógica del desarrollo de la cosmovisión científica materialista contemporánea.

El problema de la contradicción en la lógica (1979).

Original: Проблема противоречия в логике.
'*La contradicción dialéctica'*. Moscú, 1979, páginas 122-143.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

Ya desde el comienzo indicaremos que bajo el término 'lógica' nos referimos a la ciencia del pensamiento, a la ciencia de las formas y leyes del desarrollo de conceptos, y no a otra cosa distinta.

Es especialmente necesario recalcar esta circunstancia en los últimos tiempos debido a que este término – incluso para la designación de la lógica 'estrictamente actual' o 'estrictamente científica' – aparece frecuentemente en títulos de libros y artículos dedicados a otro tema totalmente distinto, al 'lenguaje de la ciencia'.

Así, de lo que aquí se trata es de la contradicción en el pensamiento, en el proceso de desarrollo de conceptos, en el proceso de desarrollo de la ciencia. De esta forma, dejamos especialmente de lado por el momento la cuestión particular sobre las formas de expresión de las contradicciones del pensamiento que se desarrolla en el así llamado lenguaje de la ciencia. Esta es una cuestión digna de todo el respeto y de un examen a conciencia, pero una cuestión ajena.

En la lógica a la que nos referimos no se estudian en absoluto las formas específicas de la expresión del pensamiento en el lenguaje en general, y mucho menos en el artificial 'lenguaje de la ciencia', sino las formas del propio pensamiento, entendido como un 'proceso histórico-natural' (K. Marx) que para nada se realiza exclusivamente en el lenguaje.

Sin duda, las formas del pensamiento se expresan (y se comprenden) en el lenguaje, en las formas del lenguaje, pero no ver la principal diferencia entre estas y otras sería algo de lo más tosco, y para el especialista en lógica supondría algo imperdonable, un error. No se pueden poner al mismo nivel las formas del pensamiento y las formas de expresión del pensamiento en el lenguaje, cuando, obviamente, no se sostiene sobre su propio peso aquél anticuado prejuicio filosófico según el cual el lenguaje en general (en su significado más amplio) es esa única 'forma externa' en la que se realiza, 'se manifiesta', 'se explica' y, por tanto, se estudia el pensamiento. Entonces sí, en ese caso, las formas y reglas del 'lenguaje' son únicamente accesibles para la observación y el estudio de las 'formas de pensamiento', de sus normas lógicas. Sin embargo, este prejuicio, bien conocido desde hace ya tiempo, está cargado de lamentables consecuencias para la ciencia del pensamiento y, concretamente, de la amenaza de la completa decadencia de la lógica como ciencia que estudia las formas y leyes del pensamiento universales e indispensables hacia un sistema de 'reglas' puramente subjetivas que no poseen y no pueden poseer ningún fundamento ni justificación, y por tanto constituidas por un amistoso consenso ('convencionalmente'). La identificación de las formas del pensamiento con las formas del lenguaje, bajo el cual la lógica fue desarrollada por los estoicos y los escolásticos de la Edad Media, tenía, por supuesto, su justificación histórica, que cayó en el olvido.

Hace ya tiempo que Hegel se desentendió de este prejuicio ya esbozado (aunque no del todo, ya que consideraba el 'lenguaje' si no la única, sí la primera – y por tanto la última – forma superior y más adecuada para la 'manifestación de la fuerza del pensamiento'). Hegel rompió el prestigio de este prejuicio con una simple pregunta: ¿quién ha dicho que el pensamiento se

manifiesta, que revela sus formas solo en el lenguaje, solo en el discurso, solo en el habla y en la representación gráfica de este habla? ¿Acaso en sus actos, al formar las cosas, en la creación del cuerpo objetivo de la civilización el ser humano no se descubre a sí mismo en calidad de sustancia pensante? La pregunta es quizás puramente retórica. Pero sí es así, entonces ¿por qué es necesario investigar el pensamiento exclusivamente en la forma verbal de su manifestación?

Precisamente aquí fue delimitada la frontera entre la vieja 'lógica' y la lógica realmente contemporánea. La lógica, que ante todo desea investigar las formas del pensamiento, sus formas lógicas, se separó aquí por primera vez conscientemente del estudio de las formas verbales de su manifestación y, de esa manera, por primera vez distinguió las formas lógicas y las leyes del pensamiento como objeto de sus preocupaciones y meditaciones particulares. El principal defecto de la vieja – y puramente formal – lógica indicado antes lo reconoció de forma clara no solo Hegel, sino muchos de sus oponentes filosóficos. Así, A. Trendelenburg constató el hecho de que la lógica tradicional se comprendía en el lenguaje y que en muchos casos podía considerarse una gramática enfrascada en ella misma. En esa misma línea se expresó a este respecto L. Feuerbach: 'Solo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas, solo la metafísica, como ciencia de las categorías, es la verdadera lógica esotérica. Esa es la idea profunda de Hegel. Las así llamadas formas lógicas son únicamente las formas abstractas más elementares del habla; pero el habla no es pensamiento, pues entonces los más grandes charlatanes deberían haber sido los más grandes pensadores'. Dicho de modo tosco, pero totalmente justo.

Si la lógica es la ciencia del pensamiento, entonces en virtud de la materia empírica con la que trata está obligada a estudiar el pensamiento en todas sus manifestaciones,

incluida, sin duda, en su expresión hablada, en la forma verbal de su aparición. Pero aquí, como en todas partes, la lógica está obligada a mostrar la forma lógica como tal, la forma del pensamiento como tal, con toda independencia de sus actos verbales-terminológicos y sintácticos y de su 'forma externa', que son lo último.

Si las formas lógicas se revelan no solo en los actos del habla sobre el mundo circundante, sino también en los actos de su transformación real, en la práctica del ser humano, entonces la práctica resulta el criterio de 'exactitud' de las figuras lógicas dirigidas por el discurso del ser humano, por su autoconciencia verbalmente formada. Las formas lógicas (esquemas, figuras) son formas dentro de cuyos límites se realiza la actividad humana en general, sin importar a qué objetos en particular esté ella dirigida, sean estos palabras, cosas o acontecimientos, situaciones históricas.

Y si cierta figura solo la descubrimos en su forma verbal como transcurso del pensamiento y no podemos revelarla en sus actos humanos reales (a modo de su esquema abstracto), esto no quiere decir en absoluto que nos hayamos topado con una forma lógica, sino solamente con una forma del habla. La práctica permanece para la lógica como criterio de verdad, como determinante, mientras que con la forma lógica tratamos o no.

Naturalmente, bajo la comprensión de la lógica como ciencia del pensamiento, de la actividad que se realiza no solo en las palabras, no solo en el habla y en el registro gráfico de este habla, sino también (¡sobre todo, incluso!) en las acciones, en los actos de transformación del mundo exterior, en los experimentos con cosas completamente reales, en el proceso de creación de objetos de trabajo y de formación de relaciones entre personas, el asunto comienza a verse de forma esencialmente distinta que ante los ojos de los partidarios de la lógica vieja y puramente formal, que debatían no tanto sobre el pensamiento como

acerca de los medios de conexión 'del sujeto con los predicados' dentro de la estructura de la 'determinación' verbal de las cosas, sobre las 'conjunciones de los enunciados' que se eliminan unas a otras, y sobre otras situaciones parecidas que tienen un carácter más lingüístico que lógico.

Precisamente desde este punto de vista la contradicción, y no la falta de ella, resulta aquella verdadera forma lógica dentro de cuyos límites se realiza el auténtico pensamiento en forma de desarrollo de la ciencia, de la técnica y de la 'moral'.

Justo por esto Hegel tenía derecho a expresar su paradójica afirmación: 'La contradicción es el criterio de verdad, y la falta de contradicción el criterio de error'. Justo por esto tenía derecho a privar al tan cacareado principio de 'exclusión de la contradicción' de su estatus de ley del pensamiento, de su estatus de 'norma de verdad' absoluta e incontestable.

Hegel con esto no elimina en absoluto la vieja lógica formal y sus exigencias, sino que la 'recolecta' dentro de la estructura de un entendimiento más profundo y riguroso. Concretamente, él ve el 'núcleo racional' de la así llamada prohibición de la contradicción en que el objeto no acaba como contradicción como tal, pues la 'contradicción' debe entenderse junto con su resolución. En otras palabras, el principio de 'exclusión de la contradicción' se interpreta aquí correctamente como una 'propuesta' que formula abstractamente el aspecto real de la auténtica ley del pensamiento, de la auténtica forma lógica. Y esta auténtica ley del pensamiento consiste en que los 'contrarios' no se fijan simplemente como tales, en sí, sin conexión el uno con el otro, sino que se conciben en su unidad, la cual alcanza su identidad, por lo que tanto los 'contrarios' como su 'identidad' intervienen como momentos de tránsito del uno al otro mutuamente presupuestos.

Justo esto, el tránsito de los contrarios abstractamente fijados a su unidad (identidad) también fijada abstractamente, es lo que no está precisamente en condiciones de captar y expresar el pensamiento dirigido por las así llamadas leyes del pensamiento expuestas en la lógica formal. En lugar de darse el tránsito lógico-racional del uno al otro, dicho pensamiento simple y llanamente salta por encima de él con la ayuda de ingenuos giros del habla ('por un lado' se fija la identidad en todas las cosas, 'y por otro' la diferencia, la falta de identidad, la oposición… 'En un sentido' las cosas son idénticas, y 'en el otro' opuestas… 'Desde esta posición' la cosa es así, y 'desde la otra' justo al revés…).

Sobre esta anticuada y muy persistente manera de realizar grandes saltos de un contrario al otro, cuando lo que se necesita es buscar, rastrear, expresar el tránsito del uno al otro, es decir, el proceso de transformación de los contrarios el uno en el otro que necesariamente se encuentra en cada uno de ellos, dentro de la estructura de sus propias determinaciones, Hegel ironiza con mordacidad. Qué le vamos a hacer si esta ironía no ha llegado hasta muchos 'lógicos' a día de hoy. Qué le vamos a hacer si estos mismos lógicos, a los que la contradicción les parece todavía una enfermedad transitoria del pensamiento, una anomalía que debe erradicarse de forma terminante del pensar, dicen en una página A y en la siguiente (si no en la misma) no-A, y se zafan de las críticas por su falta de lógica elemental protestando que esta A la emplean 'no en uno y el mismo sentido', sino 'en diferentes relaciones', es decir, que bajo un mismo término 'se refieren' no solo a cosas diferentes, sino también directamente contrapuestas.

Hegel estableció que la tan manida 'prohibición de la contradicción' para el pensamiento (¡para el pensamiento!) no es una ley, sino únicamente una exigencia formulada en abstracto que dentro del pensamiento real (en el desarrollo

de la ciencia y la técnica) no sucede nunca en ninguna parte y no puede suceder precisamente debido a que, desde la perspectiva de esta exigencia, lo que está formulado no es una ley, sino solamente uno de los aspectos contrarios de la auténtica ley del pensamiento que no tiene ningún sentido sin el otro aspecto – directamente contrapuesto – y que expresa su propia exigencia 'lógica', esto es, la exigencia de comprender y expresar 'no solo la identidad', 'sino también la diferencia', 'así como la contraposición' entre las cosas.

La dialéctica del verdadero pensamiento en desarrollo obliga a tener en cuenta a la lógica formal, pero esta además tiene en 'consideración' a la dialéctica a su manera, uniendo lo que no se puede unir con la ayuda de aquellos giros verbales antes citados: 'por un lado – por otro lado'… A veces a esta manera la denominan incluso como dialéctica, y a la teoría, esa forma justificada de pensar, como 'lógica dialéctica'.

La lógica dialéctica obliga al pensamiento a otra cosa completamente distinta, concretamente a la fijación exacta (incluida la verbal) de los contrarios reales dentro de uno y el mismo objeto estudiado, en primer lugar. Y este 'en primer lugar' se fija necesariamente con la ayuda de una terminología claramente definida como contradicción que no se diferencia en nada por su forma verbal de la denominada contradicción formal ni de la conjunción A y no-A. En segundo lugar, como con la simple constatación de la 'contradicción' la tarea no está completa, el siguiente movimiento del pensar consiste no en la supresión de la contradicción fijada por medio de ejercicios puramente lingüísticos con términos que forman parte de una 'conjunción contradictoria', sino en su resolución racional, que siempre consiste en el descubrimiento del tránsito ('transformación') de los contrarios del uno al otro, en la aclaración de todos los 'eslabones intermedios' de este tránsito. Así, la necesidad de dicho tránsito debe ser

demostrada en virtud de cada uno de los contrarios mutuamente transformadores y expresada en las definiciones teóricas y estrictamente terminológicas de cada uno de ellos. ¿Qué hacer si el objeto designado por el signo A, en sí mismo, y no en ninguna otra parte, contiene su propia 'negación', su 'otro', su contrario, su no-A? ¿Cómo si no se fija en el lenguaje una situación real que contiene en sí, en sus 'parámetros' necesarios, su propia negación, la necesidad de transformación en su propio contrario?

Si se considera como el mayor mérito del lenguaje de la ciencia el fijar clara, rigurosa y adecuadamente dentro de los términos de la contraposición real de las 'cosas' la presencia en el objeto de 'momentos' mutuamente presupuestos y que al mismo tiempo se niegan recíprocamente, dentro de los cuales existe precisamente la necesidad de transformación del objeto en otro objeto, es decir, su 'autonegación', entonces habrá que admitir la circunstancia de que la unión de determinaciones contradictorias dentro de un concepto teórico (esto es, dentro de un extenso conocimiento teórico del objeto, de la 'esencia de la cosa'), resulta la única forma adecuada de representación de la realidad objetiva en el pensamiento del ser humano y, por tanto, también en la expresión verbal, en la construcción sintáctica de la 'expresión' de semejantes situaciones.

La contradicción real del objeto que se estudia, si esta ha sido correcta y exactamente comprendida, está representada en el pensamiento, y debe ser 'expresada' precisamente como contradicción. Y el lenguaje real de la ciencia – la terminología de la ciencia desarrollada históricamente y su 'sintaxis' – es lo suficientemente flexible como para que en él sea posible expresar las contradicciones como contradicciones, y no como su ausencia.

La contradicción, como cualquier otra categoría lógica, no es otra cosa que la forma universal del desarrollo del ser representada (de forma más o menos completa, correcta y concreta; esta ya es otra cuestión) en la conciencia del ser humano, es decir, la forma universal del desarrollo natural e histórico- social del mundo fuera de la conciencia. Las categorías lógicas son formas comprendidas del desarrollo en general. Sin duda, cuanto más correcta y completamente sean comprendidas (y expresadas en el lenguaje de la ciencia), más 'exitosamente' sirven al ser humano como categorías lógicas, como formas lógicas del pensamiento, como normas universales de su desarrollo, y por tanto como esquemas lógicos del pensamiento individual, como comprensión teórica de la realidad.

Con esta circunstancia está relacionada la conocida posición de Lenin sobre que la dialéctica (como estudio del desarrollo en general, en su forma universal) es la lógica de Hegel y del marxismo y es la teoría del conocimiento del materialismo actual, el cual el marxismo-leninismo ofrece a la ciencia contemporánea.

No existe ninguna otra lógica capaz de intervenir junto a la dialéctica, de constituir su 'complemento' ni de concurrir con ella en la batalla por las mentes de los científicos debido a que la comprensión dialéctica del pensamiento (la Lógica con mayúsculas) ya en su concepción incluye, como particularidad, todas aquellas 'semillas racionales' que la vieja lógica puramente formal ya contenía en sí, pero a las que otorgaba el significado absolutamente incuestionable de 'leyes del pensamiento'.

La vieja lógica formal fue 'retirada' ya por la concepción hegeliana, esto es, conservada en sus momentos racionales, depurados de la forma inadecuada de su expresión, y enterrada como ciencia autónoma que se arrogaba el papel de 'ciencia del pensamiento' y prescribía normas de 'exactitud' absolutamente incontestables a este mismo

pensamiento. Ciertamente, la lógica formal, aspirando a semejante rol, se sitúa en oposición a la dialéctica. Y sobre todo en la cuestión de la contradicción.

Tras la lógica formal permanece en el mejor de los casos su rol de propedéutica, y por ello Lenin aconseja enseñar esta 'lógica' en las clases iniciales de la escuela secundaria: por supuesto, con correcciones y restricciones que priven a sus ingenuas reglas de significación de 'leyes del pensamiento' absolutas y universales y que tracen límites tras cuyas fronteras dichas reglas pierdan su carácter incuestionable; y, naturalmente, tras una depuración radical de aglomeraciones terminológicas que hacen a veces esta disciplina escolar ininteligible no solo para el estudiante. Las reglas que proporcionan una cultura elemental de razonamiento acerca de las 'relaciones más habituales de cosas' (Lenin) no solo pueden, sino que deben exponerse como disponibles para cada persona mediante el 'idioma natural'. Las recomendaciones de la lógica formal (incluida la regla que previene sobre las contradicciones ridículas, sobre la manera infantil de saltar de una afirmación categórica a la directamente opuesta sin ningún fundamento objetivo para ello) expresadas y asimiladas de esta forma jamás entorpecerán a una persona cuando esta sea lo suficientemente adulta como para ver y 'expresar' las contradicciones contenidas en las cosas, en las situaciones y en los discursos, tanto suyos como ajenos, sin temer a estas contradicciones y sin intentar huir de ellas mediante astucias lingüísticas.

El asunto es distinto cuando esta 'prohibición de la contradicción' se presenta como 'ley del pensamiento' absoluta que no reconoce ninguna excepción y, por tanto, como norma del 'habla' igual de absoluta. En este caso, dicha exigencia completamente legal se convierte en la prohibición de 'expresar' las contradicciones objetivamente efectivas, en la orden de suprimirlas o, como dice Igor Narsky, 'bloquearlas', es decir, desplazarlas

a la periferia de la conciencia para que no impidan a uno entregarse al tranquilo razonamiento, que de esta forma se transforma en charlatanería.

Mediante esta interpretación convierten realmente a la lógica formal en la antagonista de la dialéctica, en el obstáculo para su asimilación. La lógica formal en sí no tiene, sin duda, ninguna culpa de semejante interpretación de ella misma. La lógica formal en nuestros días, encarnada por sus representantes más juiciosos, no pretende el rol de ciencia del pensamiento, de las leyes y formas del pensamiento. Sobre la concepción dialéctica de la contradicción algunos polemizan no solo en nombre de la 'lógica formal', sino en nombre de la 'lógica formal contemporánea' (o incluso simplemente 'lógica contemporánea), refiriéndose a la actual lógica matemática.

A este respecto debe notarse que, realmente, la lógica matemática contemporánea, a diferencia de la lógica formal tradicional (anterior a Hegel e incluso a Kant), nunca se ha considerado ciencia del pensamiento. La lógica matemática es una parte muy especializada de la matemática actual, tan especializada que no todos los matemáticos profesionales conocen los detalles de su idioma y su aparato, ajustado a la resolución de algunos (en absoluto todos) problemas matemáticos especiales y estrictamente determinados.

Conforme a esto, sus reglas ('algoritmos') nunca han sido estudiadas por la lógica matemática como reglas-leyes del pensamiento en general, de las cuales la lógica matemática nunca se ha ocupado (aunque en algunos matemáticos hayan surgido ilusiones de naturaleza semejante). La lógica matemática siempre ha tenido relación con los esquemas con los que se guía el pensamiento, ocupado con la resolución de una tarea tan particularmente importante como especial: la tarea de la reestructuración puramente formal de 'expresiones' en 'cálculo de expresiones', en el proceso de la simple

deducción formal de unas combinaciones de señales-símbolos a partir de otras combinaciones de las mismas señales-símbolos. En conexión con esto, ella estudia sus reglas particulares de introducción de nuevas señales-símbolos que conforman en su conjunto la técnica de discurso correcta mediante señales-símbolos como procedimientos de 'cálculo' puramente formales, proporcionando dicha técnica la 'justeza' de este cálculo. Así, las señales-símbolos y los medios para su unión en construcciones simbólicas ('sintaxis') son el único y específico objeto de estudio de la lógica matemática. Todas las 'reglas' de la lógica matemática están especialmente adaptadas para el trabajo con este objeto concreto. Dentro de los límites de este objeto tan sumamente particular, sus reglas poseen una autoridad y una significación indiscutibles que no permiten excepciones; más allá de sus fronteras, en lo relativo a la resolución de otras tareas que no sean la del simple 'cálculo formal de expresiones', todas las reglas estudiadas por la lógica matemática pierden inmediatamente no solo su categoricidad, sino cualquier sentido. Incluso dentro de los límites de la matemática - pues la matemática no se reduce de ninguna forma a su aspecto puramente formal, a su terminología o a su sintaxis - el pensamiento se rige por leyes más complejas y profundas que las normas del cálculo formal, que las normas de construcción de cadenas de 'demostraciones' formales.

Los propios matemáticos comprenden esto a la perfección, y por ello no otorgan a la lógica matemática – ni siquiera dentro de los límites de la matemática – ese significado absoluto que le imponen sobre todo los neopositivistas. 'Toda teoría matemática – escribe el colectivo matemático Nicolas Bourbaki – es una sucesión de expresiones que se deducen las unas de las otras a partir de las leyes de la lógica, esencialmente coincidente esta con la lógica que se conoce desde los tiempos de Aristóteles

bajo el nombre de 'lógica formal', y, en consecuencia, adaptada a las necesidades específicas de la matemática'. Sin embargo, esta 'logicidad', continúan los competentes autores, es 'solamente la forma externa que el matemático otorga a su pensamiento, es una herramienta que vuelve a este capaz de unirse con otros pensamientos y es, por así decirlo, un lenguaje inherente a la matemática, pero nada más. Regularizar el vocabulario de este lenguaje y actualizar su sintaxis significa realizar una tarea en verdad útil, esta labor constituye realmente uno de los aspectos del sistema axiomático, concretamente el aspecto al que corresponde denominar como formalismo lógico (o, como también lo llaman, 'logística'). Pero – y aquí insistimos – este es solo un aspecto, y el menos interesante además'…

Por esta razón las reglas de la lógica matemática nunca fueron y no pueden ser ni competencia, ni rival, ni siquiera un principio complementario en relación con las normas del pensamiento que descubre la lógica dialéctica (o, más exactamente, la simple lógica, sin ningún adjetivo). Dichas reglas simplemente tratan acerca de otra cosa, acerca de los procedimientos de transformación de unas combinaciones de señales-símbolos en otras combinaciones de las mismas señales-símbolos. Dentro de los límites de semejantes procedimientos, las reglas de la lógica matemática son absolutas, incuestionables y tajantes, y el pensamiento, ocupado en resolver la tarea particular del 'cálculo de expresiones', se ve obligado a someterse a ellas rigurosamente, sin ninguna duda o reflexión. Aquí tiene una validez absoluta la prohibición de la contradicción, prohibición dirigida a la 'expresión', a la 'conjunción' que une a la señal-símbolo con su propia negación. A y no-A como una única y extensa cadena de 'expresiones', como una cadena de señales-símbolos. Aquí dicha prohibición está absolutamente justificada, pues no solo la 'contradicción', sino cualquier mínima ambigüedad en la definición y el uso de una y la misma señal-símbolo

inmediatamente priva al cálculo formal de todas sus virtudes. La señal-símbolo, en el transcurso del cálculo formal debe permanecer estrictamente como tal, es decir, invariable.

Debido a este simple motivo, cualquier intento de extender las reglas del discurso mediante señales-símbolos como una deducción formal a cualquier otra área de trabajo del pensamiento, esto es, darles significado de 'leyes del pensamiento en general', de leyes lógicas, supone una tarea no más inteligente que el esfuerzo por 'aplicar' artículos del Código Penal al comportamiento de partículas elementales en campos electromagnéticos o a las interacciones dentro de un grupo de mandriles. Es absurdo someter al pensamiento, ocupado con el estudio de objetos cambiantes, al dictado de reglas del discurso particulares mediante un objeto tan invariable como es (como debe ser) la señal-símbolo dentro de una construcción simbólica artificial.

Cuando, a pesar de todo, se intenta llevar esto a cabo, elevando reglas específicas para la construcción de sistemas formales (simbólicos) al rango de 'lógicas', es decir, a universales, a normas del pensamiento en general, entonces sucede que el auténtico pensamiento en desarrollo (la ciencia en su desarrollo histórico) se ve como un constante malentendido, como una violación continuada de las normas lógicas, como un proceso ilógico de principio a fin. Los irracionalistas se frotan entonces las manos: la interpretación de la lógica y la 'logicidad' (como 'no contradicción) para ellos ha sido siempre un caldo de cultivo. El entendimiento puramente formal de la 'logicidad' y el irracionalismo coinciden en una relación de necesaria complementariedad precisamente porque ni en la una ni en el otro la auténtica lógica del pensamiento se aprehende ni se expresa. Vale recordar a este respecto aunque sea a Schelling, Schopenhauer o Bergson.

¿Y qué puede suceder además si al lenguaje real de la ciencia (el pensamiento en su enfoque formal solo se fija en forma de lenguaje) se le imponen los límites de un lenguaje construido específicamente de tal modo que no pueda expresar (incluir en su estructura) ninguna contradicción?

Esta circunstancia la han comenzado a comprender incluso los más ingeniosos representantes del neopositivismo. Así, Imre Lakatos llegó a la conclusión de que el intento por subordinar el aparato real de la ciencia contemporánea al dictado incondicional de 'reglas' de construcción de sistemas formales no contradictorios de símbolos puede conducir solo a uno y el mismo final, al estado 'ideal' en el que, bajo el aspecto de un 'lenguaje' pedante y específico, queda petrificado el estado actual de la ciencia y cualquier desarrollo por parte de esta resulta 'prohibido'.

Si la ausencia de 'contradicciones en el pensamiento' en definiciones de conceptos se toma por ideal, así como la norma lógica correspondiente a este ideal, entonces, naturalmente, todos los esfuerzos del ser humano pensante deben estar dirigidos a eliminar del 'lenguaje de la ciencia' todas las 'contradicciones' en él expresadas en vez de buscar y encontrar la solución de las mismas en un estudio ulterior, en una comprensión más profunda y concreta de la esencia de la cosa.

La relación de la lógica dialéctica con la 'contradicción en el pensamiento' se basa en que a las contradicciones en las determinaciones de conceptos que aparecen necesariamente en el movimiento de la ciencia (es decir, en el pensamiento real) y que por su forma sintáctico-verbal no se diferencian en absoluto de las 'conjunciones de expresiones' justamente prohibidas por la lógica matemática, a las contradicciones que se niegan recíprocamente no hay que eliminarlas del pensamiento, sino todo lo contrario, hay que acentuar su expresión hasta

su determinación extremadamente clara y sencilla, no para quedarnos con esto satisfechos, obviamente, sino para situar al pensamiento frente a una tarea claramente indicada que exija una resolución no formal (verbal), sino efectiva (teórica y experimental- práctica). Así es como la verdadera ciencia siempre ha actuado.

Y las contradicciones llevadas hasta el extremo de antinomias siempre han señalado los puntos de desarrollo de la ciencia, los puntos de ruptura del pensamiento hacia esferas de la realidad hasta el momento desconocidas.

La lógica, que siempre obliga a interpretar las contradicciones en el pensamiento como anomalías, como resultados de una 'terminología imprecisa', como evidencias de descuido en el uso de los términos, siempre ha orientado a la ciencia (al pensamiento de los científicos) a otro camino directamente opuesto. Este es el camino de los infructuosos enredos escolásticos con los términos que posee como meta eliminar a toda costa la contradicción de la 'descripción' efectiva de las cosas y situaciones con la ayuda de una sofisticada astucia técnica puramente lingüística que permite convertir la 'descripción' de una situación contradictoria objetiva en 'no contradictoria' y que, por tanto, no proporciona ninguna tranquilidad al ser humano con su pensamiento.

Precisamente aquí es donde se halla la bifurcación de caminos, el punto de divergencia entre la vía de la lógica dialéctica y los senderos de una lógica formal de una u otra forma absolutizada. De aquí parte la diferencia de las recomendaciones que le ofrecen ambas lógicas a la ciencia, a la humanidad pensante.

Si ustedes se topan con una situación que en el 'lenguaje de la ciencia' existente y asimilado por ustedes en la escuela se expresa como 'contradictoria', que se escribe en forma de 'conjunción A y no-A', entonces no se apuren y no digan que 'esto no puede ser'. Esto sucede, y muy a menudo, además. Y no se esfuercen en explicar este hecho

diciendo que, previamente, en algún lugar han cometido un 'error lógico' y que dicha 'forma de escribir' ha sido algo excepcional debido a que hasta el momento han venido utilizando 'predicados imprecisos y, por tanto, coincidentes' o 'predicados diferentes en significado pero expresados imperfectamente'. Si este es el caso, la 'contradicción' aparecida en el lenguaje de la ciencia debe solucionarse mediante la 'especificación de predicados' y la corrección de la negligencia o ambigüedad terminológica reconocida previamente por ustedes; buscar otras causas de la 'contradicción en el pensamiento' que ha aparecido es, por supuesto, inútil y sin fundamento.

Verificar y volver a verificar de esta forma es, por supuesto, algo siempre útil. Puede resultar a menudo que realmente hayan cometido semejante error y que como resultado no hayan expresado otra cosa que la contradicción para sí, la contradicción desde una expresión imprecisa suya a otra de sus expresiones igual de imprecisa. Entonces 'especifiquen los términos' y todo estará en orden.

Sin embargo, ¿qué hacer en los casos en los que las interminables y escrupulosas búsquedas de 'imprecisiones en los predicados' no revelan ninguna falta y después de comprobaciones y más comprobaciones de su curso de razonamiento precedente (de todo lo que antes decían a este respecto) la contradicción a pesar de todo se reproduce una y otra vez? En ese caso dejen tranquila la lógica formal y pasen del estudio de 'predicados' al estudio autónomo de esa realidad en cuya expresión se ha revelado la 'contradicción'. En ese caso, sí han dado (sin errores de naturaleza terminológica) con una contradicción objetiva expresa ('declarada'), con una contradicción del objeto para sí mismo, con una contradicción objetiva lógica, exacta y correctamente expresada en el lenguaje de la ciencia, en su lenguaje efectivo y formado históricamente (y aprendido por ustedes en la escuela).

Y no hay que preocuparse en este caso por el 'lenguaje', no hay que estudiarlo ni matizarlo, sino, utilizando este mismo lenguaje, desarrollar un concepto (es decir, el conocimiento de la esencia del asunto) dentro de cuyas determinaciones se desvelen antes ustedes todas sus contradicciones. Aquí será necesario velar por un conocimiento más profundo y concreto del objeto con el que estén tratando, por un desarrollo de este concepto, y no por su 'supresión' como 'erróneo' en absoluto.

El proceso de desarrollo de un concepto (del conocimiento de la esencia de una cosa) es un proceso muy distinto al procedimiento de 'especificación de un término'. Desarrollar un concepto significa desarrollar el conocimiento de las contradicciones en él reflejado no eliminándolas del 'lenguaje', sino al contrario, fijándolas en toda su tensión y revelando de qué forma estas contradicciones se resuelven realmente en el movimiento del prototipo de concepto que ustedes han construido, qué 'vínculos de mediación' cierran el polo de la contradicción aparecida antes ustedes.

En la resolución de esta tarea necesitarán una técnica ya en absoluto lingüística, es decir, no solo el conocimiento del 'lenguaje' y la capacidad para usarlo, sino una cultura lógica del espíritu, un conocimiento de las categorías lógicas en su interpretación dialéctica y la capacidad para emplear estas categorías no como términos, no como palabrejas transitorias, sino como formas del pensamiento, como formas lógicas y activas de estudio de la realidad objetiva. Y, sobre todo, la categoría de contradicción en sus determinaciones estrictamente objetivas, estando estas reflejadas en la conciencia científica de la humanidad y verificadas por miles de años de actividad práctica, es establecida precisamente por las determinaciones lógicas de esta categoría, y no por aquellas determinaciones que se dan a la 'contradicción' en la lógica matemática y donde dicha contradicción es sinónimo de

‘no verdad’, de ‘error’, de ‘mentira’. En relación a la deducción formal de unas combinaciones (‘conjunciones’) de símbolos a partir de otras combinaciones de símbolos estas determinaciones son justas, pero no tienen ninguna relación con el pensamiento y por tanto no poseen significado de determinaciones lógicas del citado concepto.

A la luz de todo lo dicho, es razonable la conclusión de que los intentos por ‘perfeccionar el aparato de la dialéctica empleando los medios de la lógica actual’ y, en particular, resolver el problema de la contradicción con la ayuda del lenguaje de la lógica matemática, que expresa este problema en términos de ‘conjunción’, ‘explicación’, ‘proposición’, etc., son irrealizables, así como los esfuerzos por conseguir un híbrido a partir del cruce entre una rosa y un ficus. Pues en verdad hace ya mucho tiempo que se separaron el fenotipo y el genotipo de estas dos ‘lógicas’ en su desarrollo como para esperar conseguir una descendencia viable a partir de su unión.

Extracto sobre la contradicción dialéctica (1979).

Original: Отрывок о диалектическом противоречии.
Fuente: *El problema de la contradicción en la lógica*, en B. M. Kedrov, Dialekticheskoe protovorichie, Moscú: Politizdat, 1979, pp. 122-143.
Traducción del inglés al castellano: Louk.

La lógica que discutimos no se refiere en absoluto a las formas específicas de la expresión del pensamiento en el lenguaje en general, y menos aún a un "lenguaje de la ciencia" artificial, sino a las formas del pensamiento mismo, entendido como un "proceso científico-histórico" (K. Marx), que de ninguna manera se realiza sólo en el lenguaje.

Evidentemente, las formas del pensamiento se expresan (y se realizan) en el lenguaje, en las formas del lenguaje, pero se pasa por alto la principal diferencia entre este error y otros que serían peores, pero que también son especialmente imperdonables para los especialistas en lógica. Es imposible poner el signo de identidad entre las formas del pensamiento y las formas de expresión del pensamiento, a no ser que pongamos los dos pies en el suelo del viejo prejuicio filosófico según el cual el lenguaje en general (en el sentido más amplio) es la única "forma externa" en la que el pensamiento se realiza, se "manifiesta", se "hace explícito" y, por tanto, también se investiga el pensamiento. En ese caso, efectivamente, las formas y normas del "lenguaje" serían también únicamente accesibles a la observación e investigación de las "formas del pensamiento", sus normas lógicas. Sin embargo, este prejuicio, como es dado y conocido, está cargado de tristes

consecuencias para la ciencia del pensamiento, en particular, una amenaza de la completa degeneración de la lógica como ciencia que investiga las formas y leyes generales y necesarias del pensamiento, en "normas" puramente subjetivas, que no tienen ni pueden tener ninguna base y justificación objetiva, salvo que se establezcan por un acuerdo amistoso ("convencionalmente"); la "lógica" en tal interpretación se transforma inevitablemente en algo parecido a esa convención que fue violada anteriormente por Panikovskii. La identificación de las formas del pensamiento con las formas del lenguaje, mediante el signo [de identidad] cuya lógica fue elaborada por los estoicos y los escolásticos medievales, tuvo, finalmente, su justificación histórica, que ha desaparecido en el olvido....

Si las formas lógicas se encuentran no sólo en los actos de hablar del mundo circundante, sino también en los actos de transformarlo realmente en la práctica humana, entonces la práctica resulta ser el criterio de "justificación" de las figuras lógicas que dirigen el discurso humano, la autoconciencia verbalmente formalizada del ser humano. Las formas lógicas (esquemas, figuras) son las formas en cuyo marco se realiza la actividad humana en general, sea cual sea el objeto particular al que se dirija, ya sean palabras, cosas o acontecimientos, situaciones históricas. [126] Y si encontramos alguna figura sólo en la forma verbal del pasaje del pensamiento, y no la encontramos en los asuntos reales de los seres humanos (como su esquema abstracto), entonces esto significa que no nos enfrentamos a ningún tipo de forma lógica, sino sólo a formas del discurso. También la práctica sigue siendo el criterio de la lógica, el factor determinante, y nos ocupamos de la forma lógica o de nada.

Naturalmente, la comprensión de la lógica como ciencia del pensamiento, como ciencia de la actividad que se realiza no sólo en las palabras, no sólo en el hablar y en

los registros escritos de este hablar, sino también (¡y sobre todo!) en las obras, en los actos de cambio del mundo exterior, en los experimentos con cosas plenamente reales, en el proceso de creación de objetos de trabajo y en el cambio de las relaciones entre las personas, el asunto empieza a parecer esencialmente diferente de los puntos de vista de los que están del lado de la vieja y pura lógica formal. No se ocupan principalmente del pensamiento, sino del modo de conexión de "sujeto y predicado", de la constitución de las "definiciones" verbales de las cosas, de las "conjunciones de proposiciones", que se anulan mutuamente, y de situaciones similares de carácter lingüístico más que lógico.

Desde el punto de vista [de la ciencia del pensamiento y no de su expresión en el lenguaje] es precisamente la contradicción, y no la ausencia de contradicción, la que resulta ser la verdadera forma lógica, en cuyo marco se encuentra el verdadero pensamiento, realizándose en el aspecto del desarrollo de la ciencia, la técnica y la "moral".

Precisamente por eso Hegel tenía también razón al hacer su paradójica afirmación de que "la contradicción es el criterio de la verdad, la ausencia de [127] contradicción es el criterio del error" (Hegel, Raboty pasnykh let [Obras de varios años], t. 1., Moscú, 1970, p. 265.) De ahí que también tuviera razón al privar al notorio principio de la "exclusión de la contradicción" del estatus de ley del pensamiento, del estatus de "norma de verdad" absoluta e indiscutible…

Hegel y la enajenación (1967).

Original: Гегель и «отчуждение».
Congreso Internacional sobre Hegel en Praga (1966). En "*Escritos filosóficos*", No. 3. Las palabras en cursiva vienen en alemán en el original.
Traducción del ruso: Rafael Plá León.

Cualquier intento de reanalizar críticamente la filosofía hegeliana del derecho tropieza inmediatamente con los agudísimos problemas de nuestro siglo XX, y precisamente con aquellos que prácticamente todavía no han sido resueltos. Por eso Hegel se convierte inmediatamente en pretexto para el descubrimiento de las discrepancias actuales, y cualquier interpretación de Hegel es implícitamente expresión de una u otra posición ideológica (consciente o inconscientemente).En especial esto se cuenta precisamente en la filosofía del derecho, por cuanto se trata aquí directamente sobre aquellas cosas como el Estado, la propiedad, la sociedad y la personalidad, etc. Como resultado, Hegel se presenta como una representación a su manera no desarrollada de la contemporaneidad, del siglo XX, *como su germen*. Por esta causa las interpretaciones de Hegel siempre tienen –sea o no evidente– un objetivo sobreentendido: "Das Böse im Keim zu ersticken" [Aplastar, ahogar el mal en germen]. O al revés: "Das Gute im Keim zu pflegen" [(Ya) en germen preocuparse por el bien]. Esto es claro en aquellos giros del lenguaje como, por ejemplo, el "Criptohegelianismo de Stalin", que, a propósito, más bien significan lo contrario: "Criptostalinismo de Hegel"…

Sin embargo, qué se considera aquí por "malo" y qué por "bueno" se establece –de suyo se comprende–

independientemente por completo de la consideración del propio Hegel, podemos decir: "a priori".

Por lo visto, esto es imposible de esquivar. ¿Y acaso hará falta? Pues precisamente por eso Hegel está hoy todavía vivo: porque están vivos (esto es, permanecen sin solución) aquellos problemas que él pudo plantear. Aquellos mismos problemas en relación con los cuales la *Historia Universal como Jurado Universal* aún no ha pronunciado su última palabra. La filosofía hegeliana aunque no permite (aunque sea teóricamente) resolver tales problemas, sí permite al menos presentarlos, formarlos. Y esto ya es mucho.

El modo de solución (tanto teórica como prácticamente) de estos problemas es ya objeto de otra conversación, que va mucho más allá de los marcos de la consideración del propio Hegel. A la vista de tales problemas, que asumen en nuestros días una agudeza mucho mayor que en los tiempos de Hegel, pertenece también al famosos problema de la "enajenación". En torno a este problema se ha escrito tanto que uno siente incluso un miedo involuntario pronunciando esta palabra. Más aún porque en relación al sentido que se encierra en ella no hay completo acuerdo ni siquiera entre los marxistas. Y la claridad en este punto claro que es necesaria, por cuanto con el concepto de "enajenación" está relacionada, en esencia, aquella etapa decisiva del desarrollo de las opiniones de Marx como filósofo, que fue definida por él mismo como "ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana". No hay dudas de que el concepto de "enajenación" es poco menos que el concepto central de los "Manuscritos económico- filosóficos" y "Extractos de los economistas".

Aquí, antes de pasar a lo siguiente, se impone hacer un pequeño aparte de carácter puramente lingüístico, decir algo sobre una circunstancia puramente externa, la cual resulta a veces una fuente complementaria de

incomprensiones y mutuas divergencias. El asunto es que en lengua rusa el término "enajenación" encubre por lo menos tres términos alemanes no muy coincidentes: "Entfremdung", "Entäusserung", "Veräusserung". Por esto en las traducciones rusas con frecuencia se eluden algunos matices (puede que muy importantes) del pensamiento de Marx; y precisamente en aquellos puntos donde se habla justamente sobre la contraposición de sus posiciones al sistema conceptual hegeliano. Para diferenciar "Entfremdung", "Entäusserung" y "Veräusserung" no hay en la terminología filosófica rusa términos firmes y unívocos, y todos los intentos de crearlos han llevado hasta hoy a la aparición de construcciones muy desproporcionadas y claramente inviables.

Quisiera dirigir hacia esta circunstancia la atención de los camaradas alemanes que consideran el término "Entfremdung" en calidad de sinónimo total del modo específicamente capitalista de apropiación del plustrabajo, como significación filosófica abstracta y, por tanto, como absolutamente inaplicable a los fenómenos de la sociedad socialista, como "*palabra ofensiva*", como "*Rótulo, por medio de la cual se abre la posibilidad para otros de avergonzar a nuestro Estado y Partido socialista*" (informe de H. Mende). Para mí no queda claro si es que este razonamiento se relaciona también con el término "Entäusserung", si acaso es o no, además, una "Schimpfwort" (injuria).

Necesito hacer esta pregunta por cuanto tiene un importante significado no solo para el análisis teórico de los trabajos tempranos de Marx, es decir, para una exacta contraposición de los postulados del joven Marx y las concepciones de la "Fenomenología del Espíritu"; o si no, sencillamente, para las traducciones de Hegel y Marx al ruso.

En la traducción de los "Extractos de los economistas" al ruso (la traducción está publicada en el No. 2 de Voprosi

filosofii del año 1966) hubo que enfrentar esta dificultad. En esto algunos compañeros rechazaron el propio intento de revisar estos términos en la trducción (y no sin fundamentos formales) considerándolo un pedantismo innecesario.

Hay una cosa perfectamente clara: en los textos de 1844-1845 Marx utilizó los términos "Entfremdung" y "Entäusserung" como sinónimos: separados por una coma. ¿Es esto consecuencia de la inconstancia de significados en esta etapa o es que tiene un fundamento y un significado conceptual?

Es indudable también otra cosa: para Hegel estos conceptos son distintos. Como "Entfremdung" esto es un concepto relacionado solo con una etapa muy exactamente delineada del desarrollo fenomenológico, la cual se "suprime" en la moralidad, como una de las fases de la "Entäusserung", como "e*l espíritu enajenado de sí mismo*", relacionada con la filosofía de la Ilustración y con la revolución.

Por eso, evidentemente, Hegel no utiliza el término "Entfremdung" en la representación de los siguientes niveles superiores del desarrollo fenomenológico y en la exposición de su filosofía del Estado y del Derecho. En un Estado "racional" no hay ya lugar para la "enajenación" en sentido estricto, aunque éste intervenga como nates, como cierta realidad "exterior", como *la realidad enajenada del espíritu*, como *plasmación terrestre*, como *externa*, pero en ningún caso ya como "Ajeno", no "fremde". Este "tránsito", ya a un "retorno" religioso-filosófico del espíritu hacia sí mismo desde todas sus formas "externas" de realización.

La "Entfremdung", en su significado específicamente hegeliano, caracteriza solo un estadio del desarrollo del espíritu universal (es decir, de la cultura espiritual de la humanidad) relacionado con el antagonismo entre el Estado y la religión, entre lo "interno" y lo "externo"; en

pocas palabras: con el atraso de la cultura espiritual. Como tal, éste se supera, se suprime y se conserva solo en la "memoria" de la humanidad: como lección material (предметный), de la cual el espíritu universal saca sus conclusiones. En un Estado "perfecto", impregnado por el espíritu de la "verdadera religión", el estado de "Entfremdung" no puede ya surgir.

Otra cosa es la "Entäusserung". Este concepto por su sentido es más cercano a "Vergegenstanlichung", a "*objetivación*", es decir, representa en sí la forma trascendente y necesaria de la actividad humana en general. En este sentido "Entäusserung" entra en la propia definición de "espíritu".

Esta diferenciación terminológica en los textos de Hegel brota muy claramente y, por tanto, en las traducciones rusas ésta se reafirma con suficiente consecuencia, aunque esto se logra también alguna que otra vez con ayuda de construcciones lingüísticas en extremo artificiales (tipo "овнешвления" [exteriorización], a veces "отрешения" [ensimismamiento], etc.).

Otra es la situación con los textos de Marx de los años 1844-1845. Aquí "Entfremdung" y "Entäusserung" se utilizan siempre como sinónimos absolutos, separados por una coma, lo que le sirve de pretexto a los traductores para obviar sencillamente una de las definiciones. Surge la pregunta: ¿por qué? ¿Es esto consecuencia de la insuficiente elaboración de los conceptos, de sus significados? ¿O la identificación de los términos tiene un sentido polémico directo, un sentido de controversia con su diferenciación hegeliana? Para el traductor, lo mismo que para el que interpreta estos textos, esta alternativa es en extremo sustancial.

A mi parecer, esta identificación tiene un fundamento conceptual, y en nada es resultado del defecto de los conceptos. ¿En realidad, para qué necesitaría Marx

permanentemente, incluso inoportunamente, resaltar la sinonimidad de estos términos? ¡Solo un interés polémico, solo en la condición de que a alguien considere su diferencia principalmente importante! Este "alguien" es Hegel, el sistema conceptual hegeliano en su aplicación al problema del trabajo asalariado.

El hecho de que la identificación de los conceptos "Entäusserung" y "Entfremdung" tiene para Marx en 1844 el sentido de controversia polémica con la comprensión hegeliana de su relación en el análisis del trabajo, se ve claramente en aquellos fragmentos del texto donde Marx somete a un análisis especial la *Fenomenología del Espíritu*. Aquí él no los identifica. "*Cuando, por ejemplo, él (Hegel) contempla la riqueza, el poder estatal, etc. como esencias enajenadas respecto de la esencia humana, él las toma solo en su forma pensada… Por eso, toda la historia de la enajenación y toda la eliminación de la enajenación no es otra cosa que la historia de la producción de lo abstracto, es decir, del pensamiento absoluto… La enajenación, que forma el interés propio de esta enajenación… representa en sí… la contraposición entre el pensamiento abstracto y la realidad sensorial, o la sensoriedad real en los marcos del propio pensamiento*". (MEGA, B. 3, S. 154).

¿Por qué, entonces, pasando al análisis del problema del trabajo, Marx comienza a utilizar ambos conceptos como sinónimos, *separados con coma* y encima de eso, subrayado? Por causa de que el objeto especial del análisis resulta aquí una forma histórica de trabajo perfectamente concreta: "Lohnarbeit", o "*salario*", como él aquí se expresa. Aquí, realmente, cada "Vergegenständlichung" se realiza como "Entfremdung", como conversión del producto del trabajo en cuerpo creciente del capital. Aquí "Entfremdung" y "Entäusserung" intervienen directamente como sinónimos. Pero solo aquí: mientras se hable de "*enajenación del obrero*".

"*La enajenación del obrero en su producto no tiene solo la significación de que su trabajo se convierte en objeto, adquiere*

existencia externa, sino también la significación de que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, como algo ajeno a él, y de que su trabajo se convierte en algo contrapuesto a él como fuerza independiente". (MEGA, B. 3, S. 83)

Aquí el concepto "Entäusserung" (como en Hegel) interviene como concepto amplio, que incluye en sí no solo "Entfremdung", sino también "Vergegenständlichung", "*objetivación, creación del mundo exterior por medio del trabajo en general*". Y por cuanto se habla de algo que traspasa los marcos del tema sobre el trabajo asalariado, la diferencia entre "Entäusserung" y "Entfremdung" se conserva consecuentemente también en Marx.

Por ejemplo, en el análisis del concepto "*propiedad privada*" Marx dice que en la forma primitiva, no desarrollada, la "Entäusserung" no lleva aún a la "Entfremdung" en un sentido estricto.

"…*Si yo simplemente enajeno mi propiedad privada respecto de mí, yo la considero solo en calidad de cosa enajenada en general, yo suprimo solo mi relación personal hacia ella, yo la devuelvo al dominio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza*" (Ídem, p.25).

Aquí no se crea aún una relación social que se caracterice como "Entfremdung".

"*El vínculo social o la relación social de dos propietarios resulta, consecuentemente, una mutua enajenación de la propiedad privada, una relación de enajenación de ambos lados, o enajenación de ambos propietarios privados al tiempo en que en una simple propiedad privada la enajenación fuera aún solo unilateral, fuera aún solamente en relación a sí… Gracias a la mutua enajenación de la propiedad privada la propia propiedad privada adopta la determinación de una propiedad privada enajenada*" (S. 538)

En otras palabras, *enajenación externalizada* o la "Entäusserung" en sí no crea una situación de "Entfremdung". La "Entfremdung" en su significado específico surge a través de la *mutua enajenación*; allí donde

la "Entäusserung" se transforma en una forma total de las relaciones sociales entre productores, es decir, allí donde todo se convierte en mercancía y antes que nada el propio hombre en calidad de la *fuerza de trabajo*. Allí donde el dinero – *una imagen enajenada de las cosas*– se convierte también en medida del valor del hombre.

Todo lo dicho puede parecer un pedantismo innecesario, un análisis exclusivamente escolástico de la terminología, y no del meollo del asunto. Sin embargo, ese análisis es perfectamente necesario, solo si no se convierte en fin en sí, sino que sea solo una premisa formal para una conversación más sustancial.

Y es necesario porque la categoría de "enajenación" –en su forma estrictamente diferenciada: como "Entäusserung", "Entfremdung", "Veräusserung", etc.– entra en el arsenal de conceptos que expresan posiciones teóricas del Marx maduro, "tardío", del Marx autor de *El Capital*; y estas posiciones no pueden ser entendidas sin ésta.

En *El Capital* estas determinaciones se encuentran constantemente y no es casual en absoluto. "…*En manos de cada comerciante el oro es una imagen separable de su mercancía enajenada*" (Obras, t. 23, p. 119), "*En cuanto el dinero es la imagen de todas las otras mercancías, separable de ellas, o el producto de su enajenación general, él representa en sí la mercancía absolutamente enajenada*" (ídem, p. 120). "*La forma enajenada de la mercancía encuentra obstáculos para funcionar en calidad de forma absolutamente enajenada de la mercancía o en calidad solo de su forma transitoria de dinero*" (ídem, p. 141). "*La forma mercantil originaria se destruye por vía de la enajenación de la mercancía*" (ídem, p. 118), etc.

El proceso de conversión de la "ganancia" en "interés", en renta, Marx lo expresa a través del concepto "Entfremdung", determinando los miembros de la "Fórmula triádica" como "entfremdeten und eigentümlichsten Formen" del capital desarrollado, "als

entfremdeten und irrationalen Formen" (S. z. B. *Das Capital*. B. 3. S. 837, 838 u. s. w.).

V. I. Lenin con justeza decía que "no se puede entender hasta el fin *El Capital* de Marx, sin haber estudiado y entendido toda la *Lógica* de Hegel". Lo mismo tiene que ver, por lo visto, también con estas categorías de "Entäusserung", "Entfremdung", "Veräusserung", etc. Sin ellas *El Capital* no puede comprenderse correctamente en todo su contenido y significación real.

No podemos por eso estar de acuerdo con aquellos filósofos –tanto dentro de los oponentes, como dentro de los partidarios del marxismo– que ven en categorías de este plano solo abreviaturas filosóficas abstractas, "residuos" del estadio filosófico abstracto de los puntos de vista de Marx, los cuales pueden tranquilamente retirarse de la concepción madura sin modificar ni tergiversar su verdadero sentido. No se puede exponer ni comprender sin ellas la teoría de la plusvalía, como tampoco se puede sin las categorías de calidad, cantidad, contradicción, etc.

Se sobreentiende que es en extremo fácil convertir la conversación sobre la "enajenación" en una cháchara vacía que poco tiene en común con las posiciones del Marx maduro. Pero contra tal peligro no está asegurado ningún otro tema de conversación.

Y profundamente se engaña Sydney Hook (o quiere engañar a otros, lo que es totalmente indiferente), quien llama al reforzamiento del interés por la problemática de la "enajenación" y de la "eliminación de la enajenación" el "santo advenimiento de Marx", ironizando sobre este fenómeno como si fuera un intento vano de los "revisionistas" de resucitar ideas tempranas inmaduras del joven Marx, las cuales supuestamente rechazó el propio Marx cuando maduró.

"En la base del santo advenimiento –escribe Hook– está el punto de vista de que él supuestamente consideraba que el hombre posee una determinada naturaleza a él

inherente, de la cual de una forma u otra todas las sociedades clasistas lo enajenan, enajenándolo respecto de otros hombres y deformando así su carácter humano. Este punto de vista –afirma Hook– se expone junto a otras ideas a él contrapuestas en los "Manuscritos filosófico-económicos" (Ver: New York Review, 22 de mayo de 1966).

Sobre esta base (y esta base es falsa) Sydney Hook presupone que el problema de la "enajenación" en general no puede ser no solo resuelto, sino incluso ni siquiera planteado sobre el suelo del marxismo maduro –esto es: "verdadero"–; que el propio concepto de "enajenación" es totalmente ajeno a un abordaje histórico del hombre, a una comprensión de la "naturaleza humana" y otras cosas parecidas. Por eso a él le parece que sobre la base de una comprensión histórico-materialista del "hombre" no se puede en general ni siquiera plantear el problema de la reconstrucción racional del mundo contemporáneo, de la creación de tal sistema de relaciones al interior del cual fueran excluidas las guerras, la violencia, la coerción, etc., esto es: todas las secuelas de aquella situación que se designa brevemente como "enajenación", "Entfremdung".

Aquí, a mi parecer, descansa en el fondo justamente un concepto ingenuo de "enajenación" (tanto "Entfremdung" como también "Entäusserung"), que en esa tosca forma no pertenece ni a Marx ni a Hegel.

Si a Hegel se le puede reprochar aún –y eso con reservas– haber admitido cierta naturaleza humana "a priori" en calidad de premisa y de conditio sine qua non Entäusserung, a Marx –ni al joven ni al maduro– se le puede dirigir este reproche por mucho que se desee. Precisamente en los "Manuscritos económico-filosóficos", es decir, justamente en el transcurso de la crítica de la visión hegeliana de la esencia humana, Marx precisamente es que se libera por completo del concepto de espíritu

absoluto como principio existente previo y fuera del hombre real, y el propio concepto de este espíritu absoluto desaparece como resultado, como consecuencia de determinada cooperación históricamente concreta entre personas de trabajo físico y personas de trabajo mental, de la división del trabajo, del hecho de la real "enajenación" de la ciencia (es decir, del pensamiento en sus potencias superiores) respecto de la masa fundamental de individuos que componen la mayoría de la sociedad humana.

Marx no admite en sus razonamientos (no solo en *El Capital*, sino tampoco en los *Manuscritos económico-filosóficos*) ninguna "naturaleza humana" dada de antemano, en lugar alguno, y Hook le atribuye esta idea totalmente por gusto.

En Marx (como, entre paréntesis, también en Hegel) se trata por doquier sobre las formas de "enajenación" de los resultados, de los productos de la actividad humana. En forma de resultado, en forma de producto se enajena realmente (al principio solo veräussert; puede que incluso sin ayuda del dinero) solo la actividad productiva, como *actividad objetivada*, como *trabajo muerto* solo la "actividad en forma de cosa" (en forma de objeto de consumo inmediato o de medio de producción, en forma de instrumento).

Sí, la actividad material del hombre fijada en los objetos es realmente premisa de cualquier "enajenación". Donde ella no esté no puede hablarse, claro está, de ninguna "enajenación", ni de "Veräusserung", ni de "Entäusserung", ni de "Entfremdung".

De esta forma el hombre, el individuo humano, contemplado como sujetod e actividad sensorial objetiva, como sujeto del trabajo vivo real, y no como sujeto de autoconciencia moral o filosófico-religiosa, interviene realmente como algo que antecede (tanto lógica como históricamente) a cualquier experiencia de "enajenación" (comenzando por "Veräusserung" y terminando por "Entfremdung").

Sí, realmente toda la concepción de Marx descansa en la diferenciación original de principio entre "cosa" y "hombre", por cuanto el "hombre" desde el comienzo mismo se contempla como resultado de su propia forma específicamente humana de actividad.

Sin esta diferenciación y contraposición de principio entre "cosa" y "hombre" fuera imposible en general no solo la teoría del valor en su interpretación marxista, sino ni siquiera la teoría del valor en general. No casualmente Marx ve en la identificación de la fuerza productiva del hombre con la fuerza productiva del animal amaestrado o de la cascada que hace girar la turbina, una abstracción teóricamente falsa, una abstracción en la que se pierde en general el concepto de trabajo.

Si toda la teoría del valor descansa en el postulado de que el nuevo valor lo crea solo el trabajo vivo, es decir, la actividad del individuo humano, y que el "trabajo muerto", aunque intervenga bajo la forma de sistema autónomo completamente automatizado de la industria, no puede crear nuevo "valor", sino solo traspasar por partes su "valor" previamente "objetivado" en él, este postulado –como no es difícil de observar– descansa en aquella misma diferenciación de principio entre el "hombre" (como sujeto de la actividad productiva específicamente humana) y la "cosa" fuera del "hombre" como simple objeto de esta actividad. De igual modo, también la definición de toda la masa de formaciones culturales históricas (Gestalten) –lo mismo la máquina que las obras de arte– en calidad de "trabajo objetivado", en calidad de trabajo "muerto", como "cuerpo inorgánico del hombre" (esta expresión se encuentra también en los trabajos maduros) se fundamenta en esta misma diferencia de principio.

La cacareada "naturaleza humana" consiste en la actividad productiva real, sensorialmente objetiva de este hombre. Sí, y en esta definición la "naturaleza humana" realmente se presupone también en Marx en calidad de

premisa, de condición de cualquier acto de "enajenación" ("Veräusserung", "Entäusserung", "Entfremdung").

¿¿¿Por qué a Hook le parece que esta comprensión del hombre como "sujeto de enajenación" no se corresponde con la posición del Marx maduro y que cualquier discusión sobre la "enajenación" es posible solo bajo la forma de "revisionismo"???

No, míster Hook, en las discusiones sobre la "enajenación" no se realiza en absoluto un proceso de "revisión del Marx maduro", sino, al contrario, un proceso de precisión y profundización de los conceptos del verdadero marxismo, de su comprensión por amplios círculos de la intelectualidad teórica inclinada al marxismo.

En este proceso es realmente posible la escoria, la charlatanería y la declamación de propiedad semipoética. Pero ver en todo esto solo la escoria, solo la charlatanería o –lo que es peor– una forma de "oposición revisionista la marxismo canonizado", como piensa Hook, significa no ver lo principal. Ni en *El Capital* ni en sus interpretaciones. Esto significa ayudar al "dogmatismo" de la peor ralea, significa aliarse a los falsos partidarios del marxismo.

En la base este proceso es un proceso sano, un proceso de maduración de un enfoque verdaderamente materialista (histórico-materialista) de los más agudos problemas de la difícil época contemporánea. Y las escorias en su superficie no deben esconder de nosotros el meollo del asunto.

Si las discusiones sobre la "Entfremdung" giran en torno a la fantasía de construir una nueva "Entfremdungsphilosophie", que convierta la "Entfremdung" en cierta característica cósmico-ontológica, lógico-universal, de toda cultura pasada, presente y futura de la humanidad –tanto en su aspecto material como en el espiritual–, entonces tanto el marxista como el hegeliano van a pronunciarse contra esto de igual manera. Pues tanto en Marx como en Hegel el interés principal se encierra no solo y no tanto en constatar el

hecho de la "Entfremdung", como en encontrar el modo de liquidación, la *Aufhebung* de este estado.

En nuestro difícil siglo XX ya no se necesita tener un intelecto de las dimensiones del de Marx y del de Hegel para observar por doquier fenómenos que pueden de quererlo ser ubicados bajo la categoría "Entfremdung". Aquí problemas no hay. El problema consiste en hallar y llevar a cabo un modo real de superación de esta categoría de fenómenos.

¿Será esta vía la del "autoperfeccionamiento moral" del individuo, la tarea de la construcción de una nueva ética que complemente al marxismo como sistema de postulados morales? Para un marxista esta vía es inaceptable, pues lleva solo a la adaptación moral del individuo real "enajenado" al mundo que no deja de ser por esto un "mundo de enajenación"… Más aún: es la vía de sometimiento a esta "enajenación". Puesto que hasta Hegel comprendía magníficamente que la prédica moral aún no había hecho a nadie bueno, si éste no hubiese sido ya bueno previamente… No en la moral, no en la ética ve el verdadero marxismo la vía, sino solo en el cambio real de las condiciones de vida, de las condiciones de trabajo y educación del individuo, –hoy lo mismo que cien años atrás.

El marxismo clásico –tanto en la persona de Marx como en la de Lenin– perfectamente comprendió que la total "superación" de todos los tipos y formas de "enajenación" será posible solo por vía de las transformación comunista de las cooperación entre los hombres, es decir, por vía de la construcción de una sociedad sin clases, sin Estado, sin la reglamentación jurídica compulsiva de la actividad, sin dinero y sin forma dineraria de evaluación y reconocimiento de la actividad humana: sin la completa liquidación de todas estas "formas enajenadas" de la actividad humana. Igualmente, tanto Marx como Lenin comprendieron bien que la tarea esta era

extremadamente compleja y difícil como para que se pudiera esperar cumplirla de inmediato, al día siguiente luego de la revolución socialista. La "socialización" jurídica formal de la propiedad, su transformación en propiedad estatal, en propiedad de todo el pueblo, según Marx y Lenin, representa en sí necesariamente el primer paso, pero solo el primero, en el camino de la verdadera socialización de la riqueza material y espiritual, acumulada en forma de "enajenación".

Por eso es que están profundamente equivocados aquellos filósofos marxistas que consideran que en la discusión sobre la sociedad socialista actual supuestamente ya es en general inaceptable emplear la categoría de "Entfremdung" e incluso ni siquiera "Entäusserung" (en ruso estos conceptos en general no están delimitados terminológicamente).

Se sobreentiende que ellos están en lo cierto en relación con aquellos enemigos ideológicos que pretenden utilizar el término "Entfremdung" como palabra ofensiva, como etiqueta deshonrosa. Pero tal uso del término todavía no es en general una razón para renunciar al concepto en él contenido. Renunciar a ellos significa cerrar los ojos conscientemente a las tendencias negativas con las que están relacionadas en general formas tales de reglamentación de la actividad humana, como el derecho (vinculado indisolublemente a la aplicación de la compulsión y la violencia entre los hombres), la moral (que por su naturaleza no puede excluir las acciones morales formales, que son en realidad inmorales), el aparato estatal (que esconde en sí, mientras exista, la tendencia a la burocratización en todas sus formas), etc., etc. Todas estas formas –mientras se conserven– se mantendrán como formas "enajenadas" de la actividad vital humana, y con esto es necesario entenderse con total conciencia, sin desesperarse mientras ellas impongan violentamente contar con ellas.

Por eso, la posición de un marxista que defiende los intereses del comunismo contra los ataques anticomunistas no puede ser reducida de ninguna manera a la fórmula sencilla como guijarro de: "Ustedes tienen «enajenación» y nosotros no".

La posición aquí es otra. La posición consiste en que la forma radical –revolucionaria– de "socialización de la propiedad privada", su conversión en propiedad del Estado socialista, es el único primer paso posible a la eliminación de las tendencias destructivas de la propiedad privada. Pero solo el primero. El segundo paso puede ser solo una profunda revolución en todo el sistema de división social del trabajo, en las condiciones del trabajo inmediato, incluidas sus condiciones técnicas. Si al interior de la producción el individuo se mantiene todavía como antes, como "detalle de una máquina parcial", es decir, como un obrero parcial profesionalmente limitado, la propiedad social se mantiene social para él solo formalmente, y ningún autoperfeccionamiento moral lo transformará aún en verdadero "propietario" de la cultura socializada. Pues en este caso a él se le contrapone, como antes, la ciencia "enajenada" respecto de él en forma de "sistema de máquinas", y la dirección real de todo el sistema de máquinas, llevada a cabo por un aparato especial de dirección. La verdadera "socialización" de las fuerzas productivas en este sentido puede realizarse solo a través de la apropiación por cada individuo de aquellos conocimientos que están "objetivados" (y en el plano social aislados, "enajenados" respecto de él) en forma de ciencia y en forma de un especial aparato de dirección.

En este plano, la tarea de la completa eliminación de la "enajenación" coincide con la tarea de la creación de condiciones tales de trabajo directo y de educación, dentro de las cuales cada individuo –y no solo algunos– alcanzara plenamente las cumbres contemporáneas de la cultura teórico-espiritual, técnica y moral. Pues solo en este caso

él puede llegar a ser auténtico dueño, y no formal, de todo el mundo de la cultura creado en los marcos de la "enajenación".

La contraposición entre el marxismo y el anticomunismo en este aspecto (y este es un aspecto, por lo visto, decisivo) consiste en que el marxista formula claramente la tarea de "superar la enajenación" y la consecuencia de aquellos pasos, por medio de los cuales esta "superación" se puede realizar, e insiste en que en un orden inverso no puede lograrse ni una cosa ni la otra, mientras que el antimarxista o considera la tarea de "superar la enajenación" insoluble en general, o propone una u otra receta utópica para su solución (el autoperfeccionamiento moral, ético o teórico-espiritual del individuo dentro del mundo de la "enajenación", sin –o antes– el acto revolucionario de socialización de la propiedad privada).

Negar la presencia de la "enajenación" en los países que han establecido la forma socialista, popular, de propiedad sobre los medios de producción significa sencillamente simplificar los criterios teóricos generales de la transformación comunista.

La "enajenación" ("Entfremdung") no es un problema local de algún que otro país o serie de países, que deja de ser problema en cuanto traspasamos las fronteras estatales de estos países. Esto es un problema histórico universal, aún no resuelto prácticamente por la historia universal.

Este es el problema de la creación en el globo terráqueo (y en una menor dimensión esta tarea es imposible de resolver) de condiciones tales que excluyesen para siempre la posibilidad de la aparición de las guerras. Pues en las condiciones presentes la guerra es la perspectiva de la pérdida real por la humanidad de toda la cultura material y espiritual ya lograda por ella, de la "enajenación" de esta cultura en el sentido literal y crudo de la palabra. La posibilidad de la guerra es la posibilidad para la humanidad

"*de quitarse la vida*". Y esto – desgraciadamente– no es un juego de palabras. Esta es –sigamos– la tarea de la conversión de cada individuo sobre la Tierra en un individuo altamente desarrollado y universal, puesto que únicamente la convivencia de tales individuos ya no va a necesitar de una forma "externa" – "enajenada"– de reglamentación de su actividad, sea de la mercantil-dineraria, de la jurídica, de la político-estatal y de otras en la esfera de la educación popular, orientada a la liquidación de aquella forma de división capitalista mercantil desarrollada de la vida. El marxismo es la única doctrina teórica que propone una comprensión científicamente elaborada de las vías de "superación de la enajenación", sino la ausencia de cualquier tipo de concepción bien pensada. En esto –y no en otra cosa– consiste el verdadero fundamento – terrenal y teórico– de ese fenómeno que Hook irónicamente llama "santo advenimiento de Carlos Marx". Aquí la alternativa es: o el marxismo, o llevar a cabo la "enajenación" hasta un punto tal que en alemán suena así: "sich des Lebens zu entäussern".

Hegel, hoy (1970).

Original: Гегель, ток.
Fuente: *Intelligent materialism,* Haymarket, Chicago, 2018, trad. Evgeni V. Pavlov.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

El bicentenario del nacimiento del gran filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel es celebrado por las comunidades científicas de todos los países civilizados. Y es comprensible: es tan imposible imaginar sin Hegel la historia del pensamiento, la historia de la lógica, como lo es imaginar el desarrollo de la música sin Beethoven o de la literatura mundial sin Tolstoi o Dostoievski.

Mucho nos separa de la época plasmada en el pensamiento de Hegel y expresada en los conceptos de su sistema, pero los acalorados debates sobre su herencia científica todavía siguen activos. La dialéctica, cuya historia está siempre conectada con el nombre de Hegel, es un arma demasiado valiosa en la batalla de ideas para permanecer sin un verdadero maestro en este conflicto, y cada una de las partes en la filosofía que luchan hoy por la influencia sobre las mentes de la gente quiere hacer de Hegel su aliado, y usar su estatus y autoridad para sus propios propósitos.

Neo-Hegelianos y neopositivistas, tomistas católicos y existencialistas, fenomenólogos e irracionalistas. Todos presentan sus propias interpretaciones del pensamiento de Hegel, todos dibujan su propia imagen del pensador, todos agregan su propia luz y sombras a su retrato jubilar. Entre las muchas voces de este coro encontramos algunas que pertenecen a los últimos revisionistas confundidos que, por algún malentendido, se consideran aún marxistas.

Sólo por esta razón el tema de la relación genuina entre la filosofía marxista y Hegel merece hoy ser parte de la conversación más seria y fundamentada. Una razón importante para tal conversación es la circunstancia de que la relación correcta con Hegel, establecida por Marx, Engels y Lenin, pertenece orgánicamente al contenido del marxismo mismo, y la asimilación crítico-materialista de la dialéctica de Hegel sigue siendo una de las condiciones necesarias para una educación marxista genuinamente profunda y seria. Es imposible entender completamente *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel' - declaró categóricamente Lenin (*Cuadernos filosóficos,* p.180).

Marx, Engels, y Lenin demostraron claramente los méritos históricos de Hegel así como las limitaciones históricamente condicionadas de sus descubrimientos científicos. Ellos indicaron claramente las limitaciones que la dialéctica de Hegel era incapaz de superar, identificaron aquellas ilusiones cuyo poder, a pesar de los poderes mentales de su creador, era incapaz de derrotar. La grandeza de Hegel, así como sus limitaciones, se encuentran en el hecho de que él agotó completamente la posibilidad de desarrollar la dialéctica sobre la base del idealismo, o dentro de los axiomas que el idealismo impone al pensamiento científico. Hegel, a pesar de sus intenciones, demostró claramente que el idealismo lleva al pensamiento a fatales callejones sin salida y condena incluso al pensamiento, iluminado y entrenado dialécticamente, a giros sin rumbo alrededor de sí mismo, al procedimiento infinito de la autoexpresión, la autoconciencia y un peculiar narcisismo lógico. Para Hegel (y por eso es el idealista más consistente y no un hipócrita, por lo que pudo resolver el misterio de cualquier otro idealismo prematuro e inacabado) el "ser", externo y existente independientemente del pensamiento del mundo

real de la naturaleza y la historia, se convierte inevitablemente en una ocasión para demostrar el arte de la lógica, en un depósito sin fondo de ejemplos que una y otra vez confirman los mismos esquemas elementales y categorías de lógica. Como señaló sarcásticamente el joven Marx, la "materia de la lógica" bloquea para Hegel la "lógica de la materia" y, por lo tanto, tanto el monarca prusiano como un piojo en su cabeza podrían, para un idealista-dialecticista, servir igualmente bien como ejemplos de "unidad existente en y para sí mismo" (*Introducción a la Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. N.d.T.: Marx hace un juego de palabras entre materia y asunto).

Tanto una tetera hirviendo como la Revolución Francesa se transforman de esta manera en simples ejemplos que ilustran la relación entre las categorías de calidad y cantidad. Pero así, cualquier realidad empírica que nos llame la atención, por mala y accidental que sea, se transforma aquí en una "encarnación externa de la razón absoluta", en uno de los pasos dialécticos necesarios de su autodiscernimiento...

Este defecto de la dialéctica de Hegel está directamente conectado con el idealismo gracias al cual la dialéctica se transforma fácilmente en un método de apologética sutil y lógicamente sofisticada de todo lo que existe.

Después del logro de Hegel, sólo podemos avanzar en una dirección - hacia el materialismo, hacia una comprensión clara del hecho de que todos los esquemas dialécticos y categorías, discernidos en el pensamiento de Hegel, no son en absoluto principios originales de actividad y trabajo del "espíritu puro". Sólo se reflejan en la conciencia colectiva de la humanidad en el proceso de su desarrollo a lo largo de los siglos y se ponen a prueba mediante la práctica las formas y leyes universales del desarrollo de lo externo, que existe fuera e independientemente del pensamiento, del mundo real. Es

este replanteamiento materialista de la dialéctica de Hegel que Marx y Engels iniciaron en la década de 1840; y este replanteamiento jugó para ellos el papel de la lógica de desarrollo de la visión materialista del mundo.

La transformación de la dialéctica de Hegel en un método genuinamente científico de pensar sólo se podía lograr de una manera, en el proceso de su aplicación al estudio de las condiciones materiales de la vida de la sociedad. Este enfoque, utilizado por Marx y Engels, sigue siendo hoy en día el único escape posible de la oscuridad del hegelianismo vulgar a la luz de la comprensión científica tanto del mundo exterior como del pensamiento mismo. Cualquier otro enfoque condena, incluso al pensamiento versado en dialéctica, a los infructuosos giros en el círculo embrujado de las categorías canónicas. El hegelianismo ortodoxo no juega un papel independiente en la consecuente lucha de ideas, sino que siempre se alinea con tal o cual partido y, al final, siempre legitima a las fuerzas sociales que parecen estar ganando. A principios de la década de 1930, los neohegelianos alemanes justificaban lógicamente la doctrina del fascismo, presentándola como la última encarnación del "Espíritu absoluto". Con el mismo éxito, otros neohegelianos dirigen su filosofía hacia el canal de los sentimientos ultraizquierdistas. Aquí podemos mencionar la obra de Herbert Marcuse, que con su brillante arte lógico justifica a los hooligans anarquistas como Cohn-Bendit y su banda... Las categorías dialécticas se transforman por este mal uso en los términos lingüísticos de la demagogia y la apologética. Un uso análogo de las categorías dialécticas puede ser fácilmente identificado en los escritos de los "dialécticos" oficiales de la "escuela china" contemporánea.

El núcleo racional de la filosofía de Hegel (la dialéctica como lógica y la teoría del conocimiento científica del materialismo contemporáneo) vive hoy en día en una sola

forma, en su interpretación y aplicación marxista-leninista al estudio del mundo exterior, a la reflexión científica sobre las leyes objetivas del mundo material y las perspectivas de su desarrollo que tiene lugar independientemente de los deseos y las aspiraciones humanas. Es precisamente en su desarrollo de la dialéctica (con todas sus distorsiones y omisiones, con toda su abstracción y su "cáscara", en la que tuvo lugar el proceso de su maduración), donde Hegel garantizó su propia inmortalidad en la memoria agradecida de la humanidad, en el panteón de los héroes del Espíritu. La dialéctica es lo que conecta a Hegel con nuestros tiempos, con el eterno espíritu viviente del progreso y la enseñanza de Marx-Engels-Lenin que refleja las tendencias fundamentales del progreso.

«La dialéctica es la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo. Este es el "aspecto" del asunto (no es "un aspecto" sino la esencia del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención» - enfatizó Lenin (*Cuadernos filosóficos,* p.360). La dialéctica de Hegel, en la evaluación de Lenin, es en primer lugar y sobre todo la más profunda y comprensiva generalización de la historia del pensamiento (aunque sólo exclusivamente del pensamiento) y en esto radica su naturaleza idealista limitada (ibíd., p.316).

Lenin recomendó insistentemente a los científicos naturales contemporáneos que se encargaran del estudio sistemático de la dialéctica hegeliana desde un punto de vista materialista y expresó su convicción de que «encontrarán (si saben buscar y si aprendemos a ayudarles) en la dialéctica hegeliana una serie de respuestas a los problemas filosóficos que plantea la revolución de las ciencias naturales y que hacen que los admiradores intelectuales de la moda burguesa se estrellaran en la reacción» (*El significado de materialismo militante*). Y este consejo todavía se mantiene: aún hoy en día Hegel (entendido de forma materialista) es el mejor remedio

contra los tropiezos de moda de tipo neopositivistas y existencialistas.

Hegel no podría contestar la pregunta que es fatal a cada clase de idealismo: ¿de dónde viene el pensamiento y qué determina su desarrollo dialéctico? Cuando Hegel anunció que el pensamiento era divino, simplemente estaba evitando la pregunta, presentó la falta de respuesta a esta pregunta como la única "respuesta" filosófica. El mismo movimiento, aunque sin el vano uso del nombre de Dios, lo hacen los oponentes contemporáneos de la teoría del reflejo en la revista yugoslava Praxis. Cuando anuncian que la "dialéctica" es exclusivamente la forma de la "autoconciencia de la subjetividad humana", presentan la dialéctica como un esquema externo incondicional ("absoluto") de toda la cognición y práctica.

Hegel deificó, después de todo, no algo abstracto sino precisamente la dialéctica del pensamiento humano. Pero, habiendo mistificado esta dialéctica, Hegel todavía la exploró en la historia real del pensamiento, describiendo y sistematizando sus formas y leyes con profundidad y minuciosidad que no serían igualadas por ningún profesional de la lógica antes o después de él. Es aquí que encontramos la ventaja colosal de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel sobre la pretenciosa 'lógica de la ciencia' construida por los neopositivistas. Mientras se quejan de Hegel, los neopositivistas absolutizan (deifican) formas conocidas de pensar de la manera más descarada. Sólo que lo que deifican aquí son los débiles postulados y axiomas de la lógica formal. Y quieren que todo el pensamiento científico contemporáneo rece a este anémico 'dios'.

La filosofía burguesa tomó prestado de Hegel todo lo mortal y pasajero: su misticismo del pensamiento divino, su propensión a comprometerse con los poderes establecidos, con 'dios' y la religión; y, a la inversa, durante más de cien años ha estado tratando de desacreditar cualquier cosa en su filosofía que haya conducido o esté

conduciendo hacia el marxismo, declarándolo anticuado y dañino. Schopenhauer y los kantianos empezaron esto con su eslogan "¡Volvamos a Kant!" con la ayuda de liberales como Rudolph Haym y primeros positivistas como Eugen Dühring y Eduard Bernstein. Todos ellos vieron en Hegel, en primer lugar, el padre espiritual de Marx y por lo ello trataron de extirpar ese mal en el embrión. Este motivo general sigue determinando toda la actitud de la filosofía burguesa hacia Hegel. En esencia, la filosofía burguesa rechazó hace mucho tiempo a uno de sus hijos más grandes y todo lo valioso y progresista que tenía para ofrecer. Hoy sólo valora sus debilidades, las mismas que comparte con el resto del idealismo. Pero no hay nada específicamente hegeliano en estas debilidades: Hegel como pensador concreto desaparece completamente.

El Hegel genuino, concreto y viviente con todas sus contradicciones, pertenece hoy sólo al marxismo, que logró sacar todas las conclusiones de su dialéctica.

Hoy, el único Hegel viviente es el que es repensado desde el punto de vista materialista y críticamente asimilado. Este Hegel pertenece al futuro. Su inmortalidad se encuentra en el hecho de que su filosofía fue una de las fuentes teóricas más importantes del marxismo-leninismo.

Hegel y el problema del sujeto de la Lógica (1973).

Original: Гегель и проблема предмета логики.
Fuente: *Intelligent materialism,* Haymarket, Chicago, 2018, trad. Evgeni V. Pavlov.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

En la historia de la lógica como ciencia, es decir, en el trabajo de comprensión científica del pensamiento humano, Hegel jugó el papel más edificante, que en muchos sentidos recuerda el destino de Napoleón. Habiendo reunido en su persona toda la energía revolucionaria que sufría bajo la pesada carga de las formas de pensamiento arraigadas, Hegel destruyó los ejércitos de los defensores de la antigua concepción puramente formal del pensamiento y creó el nuevo imperio lógico, pero al final (aunque después de su muerte prematura) se vio forzado a abandonar todo el territorio conquistado. Hegel sufrió una derrota en la batalla contra las fuerzas de esos mismos prejuicios del poder del que no pudo liberar al mundo, porque no pudo liberarse primero a sí mismo de ellos. La revolución y la dialéctica no perdonan la traición de sus principios ni siquiera a sus más grandes campeones. Como Napoleón, Hegel merecía su destino. Y, en cierto sentido, la historia eligió instituciones análogas para vengarse.

El Congreso de Viena destituyó al usurpador que, con el uso de ejércitos revolucionarios, se atrevió a soñar con forzar su entrada en la vieja familia de gobernantes legítimos, y estos reyes enanos no pudieron perdonarle su intento. El "Círculo de Viena" trató a Hegel de la misma manera cuando declaró en una serie de veredictos que

todas las conquistas de Hegel en el reino de la lógica eran ilegítimas en la ciencia, y a Hegel mismo como una persona no digna de mención en la historia de la lógica, excepto como un ejemplo de interpretación ilegítima, anticientífica y sin sentido de su materia.

La actitud neopositivista hacia la revolución de Hegel en conceptualizar la esencia misma de la ciencia lógica es comprensible. Hegel minó tan completamente la autoridad y el prestigio de los prejuicios axiomáticos obvios de la comprensión formal del pensamiento y sus tareas que este último sólo podía asegurar su posición bajo la condición de ignorar completamente la lógica de Hegel y su comprensión del pensamiento.

Los defensores del enfoque puramente formal de la lógica reprochan unánimemente a Hegel por ampliar inaceptablemente el alcance de la materia de la ciencia lógica para incluir dentro de ella cosas que están localizadas fuera del pensamiento y que existen antes y completamente independientes del pensamiento, entendido aquí en su sentido más estricto como una de las capacidades mentales de un individuo humano.

A primera vista, esta acusación está absolutamente justificada y el mismo Hegel da una razón seria para ello cuando define el tema de la lógica como "pensamiento divino" y la lógica como "la exposición de Dios como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*Ciencia de la Lógica,* p.29). Naturalmente, con una concepción tan extendida y mística del pensamiento, el ámbito de este concepto incluye todo el mundo de cosas y acontecimientos de Dios, entendido este como una grandiosa encarnación externa de la fuerza creadora del "pensamiento" poderosamente sobrenatural y sobrehumana, como su manifestación externa visualmente dada o "explicación"...

Las expresiones de Hegel, análogas a las citadas anteriormente, siempre han demostrado ser un blanco fácil

para la crítica formal, es decir, superficial, de su concepción, crítica que fue reducida en su mayoría a quejas y abusos dirigidos a pasajes sacados de contexto. Esta llamada "crítica" tiene un solo objetivo: desacreditar al pensador y sus ideas. No contiene ninguna intención real de discernir el tema tratado y descrito por estos pasajes claramente inadecuados. En cuanto a la crítica constructiva genuina, lo único importante es esta intención y su exposición.

Las frases de Hegel sobre "Dios" bajo ninguna circunstancia deben ser entendidas literalmente. Según la propia explicación del filósofo, desempeñaban sobre todo un papel alegórico con el que esperaba ser más accesible a sus contemporáneos. El "Dios" que Hegel tenía en mente compartía muy poco con su homónimo religioso tradicional (aunque había similitudes, y quizás algo más que sólo similitudes entre los dos). No debemos olvidar que incluso el Señor Cristiano Ortodoxo no es una simple ficción, ni una representación de alguna "cosa inexistente", sino una representación inadecuada de algo muy real, es decir, es una imagen (reflejo) de ese poder real que las fuerzas mal entendidas y mal percibidas del desarrollo social tienen sobre las personas. Las fuerzas colectivas de la gente que se conciben reaccionando contra ellos mismos como algo extraño e incluso hostil, y no sólo en su fantasía... Si no nos olvidamos de esto, entonces las alegorías teológicas de Hegel llegan a ser claras a quienes entendemos que no hay ningún Dios, pero también que hay un verdadero (de hecho diabólicamente real) poder de las fuerzas humanas colectivas sobre un individuo con su conciencia individual. Este poder (en ciertas circunstancias destinado a convertirse en tiránico) es comprendido, de una manera u otra, adecuada o inadecuadamente, por ese individuo, y una vez comprendido, se convierte en el más importante componente de su pensamiento subjetivo, se

convierte en el esquema regulador de sus reflexiones, de sus juicios.

Bajo el seudónimo "Dios" encontramos en la lógica de Hegel la descripción exacta de este poder real de las fuerzas (sociales) colectivas (o capacidades activas) de un individuo tomado no como un individuo aislado, sino como un individuo en la red de conexiones sociales con otros individuos, como una "totalidad de todas las relaciones sociales".

Y si pensar se entiende de esta forma, y no como algún individuo míticamente aislado, entonces en las proposiciones de Hegel con respecto al tema de la lógica se discierne una verdad más profunda que esa "verdad" superficial según la cual la lógica de Hegel representa una nueva interpretación de una vieja melodía religiosa o una teología vestida con terminología lógica.

Si tomamos todo esto en consideración, entonces el concepto de Hegel de "pensar" que a primera vista aparece (desde el punto de vista del sentido común) inexcusablemente demasiado general resulta ser una comprensión mucho más profunda y más seria del pensamiento humano real, mucho más cercana a la verdad que las ideas de los positivistas "defensores del sentido común".

Si observamos más de cerca la comprensión del pensamiento de Hegel, resulta que todas las ideas (neo)positivistas sobre el pensamiento también se encuentran en él, pero sólo como momentos, como sombras y aspectos de él, y exactamente de la misma forma que se discuten en la lógica neopositivista. Resulta que en su análisis del concepto de "pensar", Hegel entiende perfectamente y toma en consideración el aparato conceptual neopositivista y, más que eso, restaura a su lugar legítimo ese prejuicio fundamental que durante siglos formó la base de todas las fantasías formales, es decir, formalistas, sobre el pensamiento y sobre la naturaleza de

las leyes que el pensamiento humano obedece. Esto es de hecho un movimiento muy característico para Hegel: mientras que socava la autoridad y el prestigio de viejos prejuicios incluyendo los religiosos (cristianos) y monárquicos, al mismo tiempo, con la ayuda de las rotaciones de los ciclos de su dialéctica, discretamente "justifica" todos estos prejuicios, interpretándolos como necesarios "momentos" de la verdad absoluta. Quema la antigua aberración en el fuego de su dialéctica para devolverla a la vida desde las cenizas en su estado original, aunque sólo sea como un "momento" de la verdad y no como la verdad completa.

Pero dejemos por ahora las declaraciones de Hegel sobre Dios, el espíritu absoluto y el concepto divino y consideremos su comprensión del pensamiento en esos momentos que tocan directamente el pensamiento humano, y sólo el humano. Si lo hacemos, veremos en este pensamiento esos puntos, o más precisamente los huecos o costuras donde Hegel fue forzado a apelar a Dios, a buscar la salvación en el "Espíritu absoluto" y otros atributos místicos de su filosofía, todo porque no pudo encontrar ninguna otra explicación para algunas peculiaridades principalmente importantes del pensamiento humano real. En general, nadie apela a Dios a menos que tenga que hacerlo.

«Que el pensamiento es el tema de la lógica, todos estamos de acuerdo», escribe Hegel en *Lógica (Enciclopedia)* (p.47). Además, y de forma muy lógica, la lógica como ciencia se define como pensar sobre el pensamiento, "pensar sobre el pensamiento mismo".

No hay nada específicamente hegeliano o idealista en esta definición. Es simplemente la comprensión más tradicional de la cuestión de la lógica como ciencia, llevada a su expresión más clara. Esta es la misma manera en la que cada lógico ha entendido la esencia de su ciencia (el

tema del pensamiento científico es, a diferencia de cualquier otra ciencia, este mismo pensamiento).

Pero esta comprensión particular sólo demuestra más claramente la necesidad de responder a la pregunta principal: ¿qué es pensar?

No estamos hablando, por supuesto, de una definición, ya que la única respuesta satisfactoria a la pregunta anterior sería una extensa explicación de la "esencia de la materia", es decir, una teoría del pensamiento elaborada concretamente, la ciencia del pensamiento (la lógica)[1].

Sin embargo, en toda ciencia, incluida la lógica, es necesaria una definición preliminar para delimitar los límites del próximo estudio e indicar el criterio según el cual deben seleccionarse los hechos a investigar. Y Hegel proporciona tal exposición preliminar sin ocultarlo a sus lectores, como hacían y hacen muchos autores de libros en la lógica, que prefieren despachar esta importante cuestión con generalidades vagas.

Y lo hace en forma de análisis crítico de los puntos de vista existentes con respecto a la ciencia de la lógica, la única forma legítima de realizarlo. Este análisis no descarta estas opiniones como "falsas", sino que las explica como razonables pero insuficientes. Tal es la actitud de Hegel hacia la comprensión generalizada (y no sólo entre los lógicos expertos) del pensamiento como una de las muchas capacidades mentales del individuo humano, como una capacidad que no se diferencia de otras capacidades como

---

[1] Compárese con las palabras de Engels: «Desde un punto de vista científico, todas las definiciones tienen poco valor. Para tener un conocimiento exhaustivo de lo que es la vida, deberíamos tener que pasar por todas las formas en las que aparece, desde la más baja hasta la más alta». (Engels, AntiDühring, p. 96). «La única definición real es el desarrollo de la cosa en sí misma, y eso ya no es una definición» (Engels, Materiales para el AntiDühring p. 578).

la memoria, la voluntad, la visión, el tacto o el olfato, como una capacidad para dar atención o formar una representación, y así sucesivamente. Tal comprensión, justificada y legítima en psicología, se vuelve inmediatamente estrecha y por lo tanto falsa tan pronto como es transferida, sin ninguna corrección, a la lógica.

En realidad, cuando el pensamiento se entiende de esta manera, se acepta, voluntaria o involuntariamente, una premisa bastante dudosa, un tipo de premisa que si se hubiera articulado y formulado claramente no habría sido tan fácilmente aceptada por la mayoría de la gente. Es decir, se da por sentado que el pensamiento es algo parecido a un discurso interno, como un monólogo silencioso, y por lo tanto el pensamiento se estudia sólo en la medida en que se expresa o es expresable en la forma de un discurso externo, ya sea como una "explicación" oral o escrita. Es esta antigua y, a primera vista, más "natural" comprensión del pensamiento, generalizada precisamente debido a esta aparente naturalidad, lo que subyace en un gran número de teorías lógicas. Históricamente apareció por primera vez entre los sofistas, y encontró su forma acabada entre los estoicos que lo expresaron claramente como el axioma fundamental de las investigaciones "lógicas". Los neopositivistas no inventaron nada nuevo aquí[2]. Sólo dotaron a este antiguo prejuicio de una forma

[2] Cuando hablamos de tradición lógica formal, tenemos en mente, aquí y en todo el texto, la interpretación filosófico-teórica del pensamiento, y no las reglas y esquemas que durante mucho tiempo constituyeron el contenido y el aparato de la "lógica formal", y que sin duda tienen un significado y una aplicación importantes, aunque limitados. Lo mismo ocurre con la lógica matemática temporal. Tomado en sí mismo, el aparato de esta lógica no tiene ninguna relación directa con el tema de nuestra investigación. Este aparato ha sido especialmente creado y adoptado para la solución de una clase de problemas bien definidos y muy estrictamente determinados - problemas

de expresión pedante y casi científica. En esencia, éste es el mismo prejuicio según el cual nuestra reflexión puede y debe ser investigada sólo en la forma verbal de su "manifestación externa". No está muy lejos de esta visión la de que un concepto es un término o un significado y el juicio es una expresión o una frase; el pensamiento obviamente comienza a entenderse como un proceso o, más precisamente, como un procedimiento de construcción de expresiones y sistemas de expresiones, mientras que la reflexión se presenta como un cálculo de

---

relacionados con el "cálculo de proposiciones", con el procedimiento puramente formal para la transformación de proposiciones, es decir, para transformar un conjunto de signos en otro conjunto de signos. La lógica matemática como rama especial de la matemática contemporánea limita de forma totalmente consciente la esfera de su atención por la relación de los signos con los signos como parte de algunos sistemas de signos estrictamente determinados. La filosofía no tiene y no puede tener ningún problema con esta lógica.

Otra cuestión es cuando los esquemas especiales y las reglas de actividad relacionadas con los signos-símbolos se interpretan como universales, absolutas e indiscutibles "leyes del pensamiento en general", como leyes de la lógica de cualquier tipo de pensamiento, independientemente de la cuestión que esté tratando el pensamiento. Esto ya es filosofía, y una mala filosofía, y como tal puede ser juzgada desde el punto de vista de los criterios filosóficos y debe ser considerada completamente ilegítima y falsa.

Porque está muy claro que este intento de presentar las reglas para tratar los signos inmutables (y dentro de los límites del formalismo estricto deben ser inmutables) como las "reglas de tratamiento" universales aplicables a los fenómenos mutables de la realidad, a las "cosas" que cambian en la realidad y en los experimentos, no pueden conducir a nada más que a la falsedad. Estas reglas no pueden ser usadas en estos reinos. Por lo tanto, el honor y la gloria de la lógica matemática como tal no están en peligro aquí.

las expresiones. Todo aquí es muy simple y muy ordenado, pero en la misma medida también es muy deficiente.

Por lo tanto, el pensamiento, como tal, desaparece completamente de nuestro campo de visión y en su lugar estamos investigando "el lenguaje" - el lenguaje de la ciencia, el lenguaje del arte, y así sucesivamente. Y el resto, todo lo que no encaja en el concepto de "lenguaje", se delega a otros departamentos, esto a la psicología, esto a la "epistemología" o a la "semántica" y así sucesivamente. La lógica se transforma así con éxito en una sección de la ciencia del lenguaje, o palabra[3]: afortunadamente la palabra 'logos' a la que el término 'lógica' remonta su linaje en su etimología original significa 'palabra' y por lo tanto la interpretación del pensamiento bajo consideración asume la apariencia de una visión totalmente legítima e históricamente fundamentada.

Es este prejuicio que constituye el axioma principal y la piedra angular de la comprensión neopositivista de la lógica y del pensamiento que Hegel desestabiliza con su análisis al llevarlo a una presentación más clara. En esta forma, el prejuicio obviamente no concuerda con el hecho del pensamiento humano real, cuyo curso está determinado en gran medida por factores más poderosos que las "estructuras lingüísticas". Aquí encontramos cosas de las que uno piensa y habla, motivos prácticos del propio pensamiento, amplitud del horizonte de la persona en cuestión, y muchas otras cosas que, según el enfoque

---

[3] Este hecho, debemos reconocer, fue claramente entendido no sólo por Hegel sino también por algunos de sus principales oponentes. Así, Adolf Trendelenburg ya señaló como algo bastante obvio el hecho de que la lógica formal tradicional llegó a entenderse a sí misma «en un lenguaje que, de muchas maneras, podría llamarse la gramática profundizada en sí misma [in sich selbst vertiefte Grammatik]'». Trendelenburg, Investigaciones lógicas, p. 28.

formal del pensamiento, "no tienen nada que ver con la lógica". Si ese es el caso, entonces tal "lógica" no tiene nada que ver con el pensamiento humano real. Este resulta ser totalmente "ilógico". La lógica aquí no puede ser una ciencia de las leyes reales del pensamiento humano real, en el mejor de los casos resulta ser un sistema de reglas que deben ser o pueden ser seguidas pero que, desafortunadamente, se rompen a cada paso. Más que eso, las "reglas" pueden ser establecidas y canceladas arbitrariamente y de acuerdo con algún acuerdo legítimo pero igualmente arbitrario, es decir, "convencionalmente"; por lo tanto, la lógica pierde todo derecho a la objetividad de sus recomendaciones, a su independencia de la voluntad y la conciencia de un individuo concreto, y a la universalidad y necesidad de sus "leyes".

Todas estas gravísimas consecuencias para la lógica, como demuestra Hegel con su análisis, se producen necesariamente en esa idea inicial de que el "pensamiento" es una de las capacidades mentales de un individuo, la llamada reflexión consciente que siempre se manifiesta en forma de "discurso interno", en forma de una serie de cálculos hechos en la esfera del lenguaje y conocidos en las palabras. Contra esta idea empobrecida y superficial de pensar, Hegel propone una consideración simple y convincente en su simplicidad. Pero, ¿quién dijo que el pensamiento sólo puede expresarse a través de la palabra? ¿Es cierto que el habla (el lenguaje) es esa forma singular de expresión de la capacidad de pensar en la que el pensamiento puede ser fijado y estudiado en la lógica?

¿No aparece un individuo como un ser pensante en sus acciones, en sus actos reales? ¿Aparece uno como un ser pensante, como un "sujeto de pensamiento", sólo en el acto de hablar? Esta pregunta es, por supuesto, puramente retórica.

El pensamiento del que Hegel está hablando se revela en acciones humanas igualmente que en conexiones de

términos y expresiones que son aparentemente lo único que le importa al lógico-positivista. Más que eso, en sus acciones reales, en la formación de las cosas del mundo exterior, el ser humano encuentra su capacidad de pensar de una manera mucho más adecuada que en todas las narrativas sobre esas acciones, en el autoinforme verbal sobre su propio pensamiento[4].

¿Quién no sabe que para juzgar a una persona, su forma y manera genuina de pensar, es mejor juzgar lo que hace y cómo lo hace que lo que piensa o tiene que decir al respecto?

¿No está claro que las cadenas de hechos humanos muestran la lógica genuina del pensamiento de una manera más completa y verdadera que las cadenas de palabras o términos, el encaje de frases? ¿No tenemos dichos famosos que dicen que "el pensamiento hablado es una mentira" o que "se le da una lengua a un hombre para ocultar sus pensamientos" o que "sólo un tonto toma las cosas en una palabra"? Por supuesto, no estamos hablando de actos de mentiras deliberadas a otras personas, de ocultación deliberada de la verdad o de la "verdadera situación", sino de un autoengaño perfectamente sincero y honesto, de la insuficiencia de un autoinforme verbal sobre el propio pensamiento.

Pero si esto es así, entonces las acciones y los hechos, y por lo tanto las consecuencias de estas acciones-hechos (cosas que son creadas por ellos), no sólo pueden sino que deben ser considerados como "formas externas de manifestación" del pensamiento, como actos de manifestación de una capacidad de pensar, como actos de su objetivación, como actos de su realización y explicación.

---

[4] Cf.: «La persona puede ser conocida en mucho menor grado por su apariencia externa que por sus acciones. El lenguaje en sí está destinado tanto a ocultar como a revelar los pensamientos humanos», Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, p. 197.

En la lógica como ciencia no es menos importante que en la vida real tener en cuenta la diferencia entre las palabras y los hechos, comparar los hechos reales con el autoinforme verbal sobre ellos, porque en esta diferencia encontramos también la inadecuación del autoinforme verbal de "pensar" sobre uno mismo en relación con el pensamiento real, las leyes reales de su funcionamiento.

Es esta consideración, simple y sin embargo devastadora para la lógica formal pura, que Hegel presenta contra la lógica anterior entera que en el espíritu escolástico interpretado Aristóteles, la que funcionalmente restringió el reino de su estudio a las formas de explicación verbal del pensamiento aislado.

Hegel no va más allá de los límites del "concepto de pensar" pero simplemente exige que la ciencia del pensamiento tome en consideración no sólo esta forma de su manifestación externa de una capacidad de pensar, sino también considerar en sus generalizaciones otras, no menos importantes (o quizás incluso más importantes) formas de su expresión, de su ser determinado.

El pensamiento se manifiesta (su fuerza, su energía activa y su naturaleza en sus patrones y esquemas universales) no sólo en el hablar o en la redacción de tratados, sino también en la creación de todo el grandioso mundo de la cultura, todo el "cuerpo humano inorgánico" que está objetivamente por encima y en contra de un ser humano individual, el cuerpo de la civilización, incluyendo las herramientas y los templos, las estatuas y los despachos, las fábricas y las organizaciones políticas, las naves y los juguetes, todo ello desde el momento en que nacemos y entremos en la humanidad.

Así Hegel introduce la práctica (la actividad humana sensual-objetivo que realiza intenciones, planes e ideas humanas) en la lógica y en la esfera de hechos bajo investigación en ella. Y en eso da un paso de importancia

colosal en la comprensión del tema real de la lógica como ciencia, un paso muy apreciado por Lenin.

Indudablemente, en la práctica de Hegel sirve como un eslabón en el análisis del proceso de cognición, y de hecho como la transición a la verdad objetiva ("absoluta", de acuerdo a Hegel). Marx, por consiguiente, claramente está de parte de Hegel en la introducción del criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: véase *Tesis sobre Feuerbach*. Esta es la razón por la que Hegel adquiere el pleno derecho de considerar como parte de la lógica, como parte de la ciencia del pensamiento, las determinaciones objetivas de cosas que existen fuera de la conciencia, fuera de la mente individual.

Y todavía no hay nada idealista o místico aquí ya que lo que tenemos aquí son formas (determinaciones) de cosas creadas por la actividad intencionada de un ser humano social, es decir, las formas de su pensamiento, encarnado en algún material natural, objetivado en él. Así, una casa es una encarnación en piedra de la intención del arquitecto, una máquina es una realización objetiva en metal del pensamiento del ingeniero, etc., y todo el cuerpo colosal de la civilización se erige como algo objetivo frente a un individuo y su conciencia, como "pensar en su otro ser" (Anderssein). Por lo tanto, toda la historia de la humanidad se considera aquí como el proceso de "manifestación externa" de la fuerza creadora del pensamiento, la energía del pensamiento, como el proceso de realización de ideas, conceptos, planes, representaciones, metas y aspiraciones de un ser humano, como un proceso de "objetivación" de aquellos esquemas lógicos que guían la actividad humana intencionada.

La comprensión y el análisis cuidadoso de este aspecto de la relación humana con el mundo exterior (su "lado activo", como dijo Marx) no es aún idealismo; este aspecto real puede y debe ser entendido en la lógica y en el terreno de la comprensión materialista del pensamiento y la

actividad humana. Más que eso, introduciendo la práctica (entendida sólo como un proceso de la encarnación externa de los conceptos y metas previamente elaborados, sólo como una crítica de su veracidad) en la lógica, Hegel da un primer paso serio en la dirección del materialismo, en la dirección de entender las formas lógicas reflejadas en la conciencia humana y probadas por una historia milenaria de la práctica humana de las formas universales de desarrollo de la realidad objetiva, del mundo real fuera del pensamiento. Considerando el pensamiento no sólo en su forma verbal, sino también en los actos de su expresión en piedra y bronce, en madera y hierro, y más allá (en las estructuras de la organización social, y así sucesivamente) Hegel no va "más allá del marco" del estudio del pensamiento, más allá de los límites del sujeto legítimo de la lógica, ni deja de ser un logicista en el sentido más estricto de ese término.

Desde el punto de vista del materialismo, Hegel merece el reproche opuesto: él continúa siendo un lógico puro allí donde el punto de vista de la lógica es generalmente insuficiente. Su problema es que en su análisis de la historia de la humanidad la "actividad de la lógica" absorbe tanto su atención que deja de ver detrás de ella la "lógica de la actividad", es decir, esa determinación de la actividad humana que es totalmente objetiva e independiente de todo pensamiento.

Es por eso que Marx reprocha a Hegel el hecho de que la práctica como tal no se considera en absoluto en su filosofía; «el idealismo, por supuesto, no conoce la actividad real y sensual como tal», señala Marx en *Tesis sobre Feuerbach* (p.3).

La práctica - esta "actividad real y sensual" - es considerada por Hegel no como tal, sino sólo como una forma externa de manifestación del pensamiento, sólo como pensamiento en su manifestación "externa", como un acto de objetivación del pensamiento. La práctica se

presenta aquí entonces exclusivamente como una fase del proceso teórico, sólo como un criterio de verdad, sólo como un campo de pruebas para pensar que ya tuvo lugar fuera, antes y de forma totalmente independiente de la "práctica".

Esto significa que la práctica es para Hegel extremadamente abstracta, es decir, unilateral y sólo es considerada en aquellos de sus aspectos que la conectan con el pensamiento.

Así, por ejemplo, Hegel interpreta los acontecimientos de la Revolución Francesa como el proceso de realización de las ideas de la Ilustración, los pensamientos de Rousseau y Voltaire, y los resultados de la Revolución - como consecuencias prácticas de la actividad espiritual-teórica de estos autores. Robespierre aparece aquí como un "Rousseau práctico" y la guillotina como un instrumento de realización de la idea de la "igualdad absoluta" (ya que todas las distinciones entre las personas, según Hegel, se encuentran en sus "cabezas"), y así sucesivamente. En total acuerdo con esta interpretación, el fracaso de las políticas de Robespierre se explica como una manifestación "práctica" de abstracción (es decir, unilateralidad, no dialéctica) de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad en la forma en que fueron proclamadas por los ideólogos de la Revolución. En otras palabras, en su interpretación de los acontecimientos de 1789-93 Hegel comparte con sus partidarios todas sus ilusiones ideológicas ya que, como ellos, piensa que las ideas y los "conceptos", habiendo madurado en las cabezas de los teóricos de la Ilustración, fueron las verdaderas causas de los acontecimientos.

Es por eso que Hegel nunca llega a las verdaderas "causas" prácticas de la Revolución, ya que simplemente acepta que son lo que eran en su forma ideológicamente perversa, encontradas en las cabezas de Rousseau y Voltaire, y luego en la fraseología de Robespierre.

Este es un punto principalmente importante para entender la totalidad de la filosofía de Hegel, no sólo su "filosofía de la historia" sino también su lógica. Mientras se interprete la práctica exclusivamente como pensamiento en su manifestación externa, es decir, como una idea (concepto) encarnada en el espacio y el tiempo, es imposible construir la verdadera dialéctica de la actividad humana que expresa en sus conceptos la verdadera lógica de los acontecimientos, la lógica de las acciones, la lógica del proceso histórico.

Es precisamente por esta razón que la interpretación de Hegel (que por ejemplo, fue propuesta por [Giovanni] Gentile y después de él por los existencialistas, según la cual la "lógica" de Hegel es una lógica expresada escolásticamente de la actividad humana subjetiva, la lógica de los actos, las pasiones y los intereses), es un esquema abstracto de la "actividad subjetiva" de la humanidad, y nada más, siendo por tanto totalmente inadecuada. Esta interpretación, y muchos "marxistas" fueron seducidos por ella, vuelve al verdadero Hegel del revés y cancela en él todo lo que constituye el verdadero "núcleo racional" de la lógica de Hegel, es decir, su objetividad. Hegel es así interpretado como un pensador que dio una forma pseudo-racional a los esquemas de la actividad enteramente irracional que obedece el juego de pasiones, ilusiones, mitos, preferencias puramente subjetivas, simpatías y antipatías inexplicables, intenciones y los motivos similares. Y Hegel da una razón para tal interpretación, así que las similitudes en la interpretación de su filosofía en Ivan Ilyin y Richard Kroner no son accidentales. Sin embargo, estas interpretaciones son falsas. El Hegel real se expresa de manera exactamente opuesta: no es que la lógica de Hegel sea un esquema de la actividad humana, entendida y expresada en conceptos, sino que la actividad humana en su sistema es la manifestación externa de la lógica.

Para Hegel genuino "original" toda actividad, todas las pasiones e intereses, todas las intenciones e incluso todos los caprichos de la voluntad subjetiva desde el principio y hasta el final son gobernados autoritariamente por los esquemas del Logos, es decir, Concepto deificado, incluso aunque los seres humanos mismos, en medio de su actividad, no son conscientes de esto (o son conscientes sólo vagamente, inadecuadamente, alegóricamente, e indirectamente).

Por eso las cadenas de palabras y las cadenas de actos, según Hegel, sólo manifiestan o explican los esquemas del concepto ya encontrados en el espíritu, es decir, antes e independientemente de cualquier actividad, independientemente del material en que se realice (en el material del lenguaje o en el material de la actividad sensual-objetiva, es decir, en la madera o en el bronce, en la piedra o en el mineral de uranio, etc).

Es aquí donde encontramos la falsedad del idealismo de Hegel (idealismo de pensamiento, idealismo del concepto), su secreto se encuentra en una peculiar ceguera profesional del "lógico ex profeso", en la ceguera selectiva del profesional que no ve y no quiere ver nada en el mundo sino el tema de su estrecha y especializada ciencia.

Esta visión, una vez convertida en historia, en práctica como tal, resulta ser inmediatamente una falsedad absoluta -la falsedad del idealismo absoluto que ve en todas partes sólo las "formas externas de manifestación de la fuerza del pensamiento". Sin embargo, en lo que respecta a la lógica como ciencia del pensamiento (con la condición, por supuesto, de que no olvidemos que estamos hablando única y exclusivamente de pensar, no de la historia), este punto de vista no sólo es aceptable, sino que es el único que se puede tomar como razonable.

En efecto, es ridículo reprochar al lógico que haya resumido cuidadosamente todo lo que no tiene nada que ver con su tema especial, es decir, pensar, y sólo preste

atención a un hecho mientras éste sirva como consecuencia, como una forma de manifestación de su tema, tema de sus preocupaciones especializadas, tema de su ciencia estrictamente definida.

Reprender a un lógico profesional que el "tema de la lógica" le preocupa más que cualquier otro tema es tan ridículo como reprochar a un químico que su extrema atención a la química hace que todo lo demás parezca insignificante. El problema de la estrechez profesional no se encuentra en este asunto, y no es en este sentido en el que es criticado por Marx. El problema está en la incapacidad resultante (conectada con la abstracta unilateralidad de este punto de vista sobre las cosas) para ver claramente las limitaciones en la competencia de los propios conceptos especializados.

Mientras el químico se ocupe del "tema de la química", es decir, mientras considere todas las riquezas del universo exclusivamente desde el punto de vista de la química abstracta, piense en cada cosa sólo en las categorías de su ciencia (ya se trate del aceite o del oro, de la carne biológica de un ser vivo o de la Virgen Sixtina), no hay razón para reproches.

Pero tan pronto como olvida su especialidad y comienza a pensar que los conceptos especiales de su ciencia expresan la "esencia genuina" de la Virgen Sixtina o la célula viviente o la moneda de oro, su profesionalismo inmediatamente muestra su lado negativo. Comienza a considerar todas las demás ciencias como "precientíficas" y puramente fenomenológicas "descripciones" de las expresiones externas y más o menos arbitrarias de su propia materia, y únicamente de su propia materia, es decir, de la química. Aquí sus afirmaciones se vuelven ridículas, el científico está atrapado en la red de la idea kantiana de la "síntesis regresiva", según la cual la esencia genuina de la biología se encuentra en la química, la esencia genuina de la química, en la física, en las estructuras atómicas y

subatómicas, y más allá, la física es reducida a la matemática, a la matemática, a la lógica (en el sentido estricto que le dio la tradición puramente formal que eventualmente se convirtió en el neopositivismo de hoy en día), y así sucesivamente.....

Es este pecado de profesionalismo estrecho que no quiere saber los límites en la competencia de sus conceptos especializados estrechos el que Hegel comete en relación a la lógica. Aunque la ventaja de Hegel sobre los positivistas se encuentra en el hecho de que él entiende el pensamiento y sus categorías de una manera más profunda y más genuina que todos los positivistas juntos.

El misterio "genuino" y "más concreto" de cualquier acontecimiento en el universo le parece que se encuentra en los esquemas dialécticos "puros", "absolutos" del funcionamiento interno del pensamiento humano. Pero de esta manera el pensamiento humano mismo se mistifica, se convierte (de forma fantasiosa, por supuesto) en una fuerza cósmica opuesta no sólo a un individuo (aquí Hegel tiene razón), sino a toda la humanidad, es decir, al colectivo de desarrollo histórico de individuos que participan en el proceso de pensar juntos y que se corrigen mutuamente el "pensamiento consciente" de cada uno, realizando así los esquemas de la dialéctica y no la lógica formal.

Es por eso que Hegel parece pensar que entender cualquier evento concreto en su esencia significa reducirlo a la expresión puramente lógica, describirlo en términos lógicos. Es este el mismo "positivismo acrítico" que la lógica de Hegel lleva en su vientre como un prejuicio aún no superado, antiguo y tenaz, de la vieja lógica puramente formal.

Como lógico, Hegel está en lo correcto al interpretar el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la moralidad (en la comprensión de Hegel de este término que incluye todas las relaciones entre las personas: de la moralidad a la política y la economía) como un proceso que manifiesta

varias formas lógicas y leyes como parte de sí mismo, es decir, como una historia de manifestación de las formas y leyes del pensamiento.

Pero olvidando que él es un lógico, y sólo un lógico, Hegel inmediatamente toma estas formas lógicas descubiertas, manifestadas en el desarrollo de la física, política, tecnología, teología, moralidad, y arte como las formas (esquemas y leyes) del proceso que crea todas estas imágenes "particulares" de su propia "alienación".

Toda la mística de esta concepción hegeliana del pensamiento se concentra en este punto, peligroso para el idealismo. Considerando todas las formas de cultura humana (tanto espiritual como material) como formas de manifestación de la capacidad humana de pensar, Hegel se priva de cualquier oportunidad para responder a la pregunta: pero ¿de dónde viene esta maravillosa capacidad humana?

De la nada, responde Hegel. No "viene de", no se origina, sino que sólo se manifiesta, se expresa, ya que no está condicionada por nada externo. Es capacidad absoluta ("divina"), poder creativo y energía presente en los seres humanos desde su nacimiento. Habiendo elevado el pensamiento humano (no el pensamiento de un individuo, sino el de la humanidad, no olvidemos esto ni por un segundo) al nivel de poder "divino", Hegel simplemente finge que la ausencia de respuesta a la pregunta peligrosa para el idealismo ("¿de dónde vino este poder humano?") es la única posibilidad "filosófica"...

Por "pensamiento en general" o por "pensamiento puro" Hegel siempre entiende el pensamiento humano en esa forma estudiada por un lógico profesional, por una persona cuyo punto de vista es caracterizado por todas las ventajas y todos los inconvenientes del enfoque estrictamente profesional a este problema.

Es él, el lógico, quien día tras día hace el trabajo de pensar en la reflexión; es él, el lógico profesional, quien

debe informar a los demás sobre los esquemas, leyes y reglas dentro de los límites en los que se desarrolla su pensamiento, aunque no sean conscientes de ellos y sólo los sigan bajo la presión de las circunstancias en las que a menudo se encuentran. Es él, el lógico, quien investiga y estudia no su propio "pensamiento" como si fuera su propia capacidad individual, sino sólo esos esquemas despersonalizados que se revelan en algún pensamiento humano colectivo, esquemas que "se oponen" a cada ser pensante individual. Es él quien se da cuenta de la "autoconciencia" de ese mismo pensamiento que no es realizado por un solo individuo, tomado aisladamente (este sería el caso si al pensar entendiéramos el pensamiento como conscientemente orientado por las reglas de la lógica), sino por un colectivo más o menos desarrollado, conjunto de individuos conectados en un todo unificado por el lenguaje, las costumbres, las condiciones de vida y la vida social y las cosas que producen y consumen. En su persona tiene lugar la "autoconciencia" del pensamiento mismo que se manifiesta no tanto en el monólogo mudo como en los diálogos dramáticamente tensos y en las confrontaciones entre individuos que piensan conscientemente por separado, es decir, en los acontecimientos históricos, en el proceso de cambio del mundo exterior.

Las formas y leyes del pensamiento entendidas de esta manera (como un proceso natural-histórico logrado conjuntamente por millones de individuos conectados por una red de comunicaciones en una "cabeza", un "ser pensante" que está en diálogo constante consigo mismo) constituyen el tema de la lógica en sentido propio para Hegel. Este asunto enteramente real es el prototipo real para el retrato de Hegel de Dios o el Espíritu absoluto.

Es obvio que en el pensamiento de Hegel se entiende de una manera mucho más profunda, más sobria y más realista en comparación con su tratamiento subjetivo-

psicológico que es característico de una lógica puramente formal, incluyendo aquí su versión neopositivista "contemporánea".

Y si comparamos la descripción de Hegel del Espíritu absoluto, el pensamiento divino con la cuestión que se refleja en él (es decir, con el pensamiento del ser humano social realizado en la ciencia, la tecnología y la moralidad), y no con un proceso psico-fisiológico que está teniendo lugar bajo el lóbulo frontal de un individuo, no con un juicio consciente de una persona aislada, entonces en los giros obtusos de las frases de Hegel podemos ver repentinamente el significado que es mucho más realista y real que el significado de "sentido común" de la lógica de la ciencia.

Al mismo tiempo podemos ver claramente todos los vacíos en la comprensión del pensamiento real que Hegel fue forzado a cubrir con parches puramente lingüísticos, es decir, simplemente evitando tratar con ellos con la ayuda de giros retóricos, algunas veces ingeniosos, pero otras veces simplemente incomprensibles.

No siendo capaz de explicar de dónde viene el pensamiento y por lo tanto asumiendo de antemano que es un "poder" impersonal y originario, Hegel desde el principio plantea la pregunta sólo sobre las formas de manifestación de esta capacidad. No se trata de las formas de nacimiento o emergencia de la capacidad de pensar, sino sólo de las formas de su expresión, de su realización externa, de las formas de su "despertar", de las formas de su autoconciencia.

Es aquí, en este punto que es peligroso para cualquier idealismo, en el que Hegel indirectamente restaura ese mismo prejuicio antiguo y tenaz del cual surgió y del cual todavía brota la totalidad de la lógica formal de los estoicos a los neopositivistas, de Zenón a Carnap. Así, Hegel, como Napoleón con el principio monárquico, comparte el mismo terreno con los portadores "legítimos" del

principio, desciende a su patético nivel y en ese nivel sufre finalmente su derrota, merece su Waterloo y su Santa Elena...

El problema es que, habiendo comenzado con una tesis perfectamente correcta, acorde a la cual los esquemas lógicos (formas y leyes) se manifiestan no sólo en cadenas de palabras y proposiciones, no sólo en la palabra, sino también en las cadenas de acciones y eventos históricos, y también en la forma del sistema de "cosas" creadas por la actividad humana, Hegel regresa a la idea según la cual "en el principio era la palabra", al axioma de San Juan y Rudolf Carnap.

Hegel es genial y revolucionario (en lógica, por supuesto) cuando establece que la categoría lógica (forma, esquema, ley) es una abstracción que expresa la "esencia" de todas las maneras de manifestaciones de la capacidad de pensar (verbal) así como el objetivo inmediato de la "encarnación" de esta capacidad en acontecimientos y acciones. Es genial cuando define "logos" como una expresión de la esencia de las palabras y de las cosas, como un esquema que determina por igual tanto a Sage und Sache [palabra y cosa], o más precisamente, "mito" (tradición hablada), como "historia" (estado real de las cosas, acción en su esencia). En esta forma, el logos (lógico) se entiende como una forma de pensar que se manifiesta tanto en las palabras como en las acciones de un individuo, y no únicamente en las palabras de ese individuo, es decir, en las palabras sobre las acciones, como todavía sostienen los neopositivistas.

Pero Hegel es tan impotente como serán los neopositivistas cuando hace una inversión completa y afirma que la palabra (Sage) es la primera (en esencia y en tiempo) forma de "manifestación del pensamiento", la primera y original forma de despertar del espíritu a la autoconciencia, esa primera y original "cosa" en la forma de la cual el espíritu pensante se opone a sí mismo para

verse a sí mismo, como si estuviera en el espejo, en esa imagen que crea fuera de sí mismo con su poder creativo original.

La palabra (logos en su apariencia verbal) aparece en la concepción de Hegel de pensar no como el único sino como el primero en esencia y en forma de tiempo del ser determinado del espíritu (pensar) para sí mismo. El espíritu despierta a la vida independiente en el momento en que crea un espejo fuera de sí mismo en el que puede ver su imagen y sus esquemas de actividad (lógica) como si lo hiciera desde fuera, y este espejo es la palabra, el lenguaje, el habla.

La primera forma del ser determinado del pensamiento está en la concepción de Hegel, el producto del "poder de nombrar" (Namengebende Kraft) - el autoinforme verbal sobre lo que está ocurriendo dentro del espíritu, dentro del pensamiento puro e independientemente de cualquier determinación externa.

Y sólo entonces, habiendo tomado conciencia de sí mismo en la Palabra y a través de la Palabra, el pensar exterioriza esta capacidad (ya descubierta en la Palabra) en los actos de creación de herramientas y cosas hechas con el uso de estas herramientas: primero en forma de hacha de piedra, arado, trozo de pan, pero luego también en forma de templos, estados-nación, etc.

Todo esto se presenta como secundario, como una forma derivada y dependiente de la "manifestación del poder creativo del pensamiento y del concepto".

Así pues, el pensamiento se entiende como una actividad mediada por la palabra, como una actividad dirigida hacia la palabra como su propio y peculiar asunto y también como una toma de conciencia de sí misma en la palabra; el pensamiento resulta ser una especie de actividad en el sistema de Hegel que "fuera de sí mismo" no tiene ningún requisito previo, ningún asunto que determine su actividad externamente; no necesita ninguna condición

que esta actividad necesite como algo dado externamente y que exista independientemente de ella.

En la Palabra comienza y termina la historia terrenal del pensamiento "divino" (es decir, incondicional y sin requisitos previos). A la práctica, en cambio, se le da un papel secundario, es una metamorfosis derivada y fugaz del pensamiento que surge primero en el medio de la palabra.

Las formas de pensamiento se establecen y almacenan primero en el lenguaje humano (*Ciencia de la Lógica,* p.12), y la creación y transformación del mundo externo por parte de un ser pensante sólo se produce después de que éste haya comprendido clara y suficientemente su naturaleza pensante, cuando se da a sí mismo un autoinforme claro sobre lo que está sucediendo "dentro" de él.

Aquí nos encontramos con una línea que separa a Hegel del materialismo: en este último la secuencia de pasos de acuerdo con la cual un ser humano es transformado en un ser pensante, en un "sujeto de pensamiento", resulta ser exactamente lo opuesto.

Parece obvio que antes de que una persona aprenda a hablar y a darse un informe especial sobre lo que está haciendo, debe actuar en el mundo de las cosas reales que no han sido creadas por ella. Por lo tanto, esta habilidad (capacidad) de tratar las cosas del mundo "externo" de acuerdo con su forma y medida, esta habilidad de coordinar las acciones de uno en relación con esta medida externa y forma de las cosas se forma (tanto en la antropogénesis como en el desarrollo individual) antes que la capacidad de usar el lenguaje, la palabra, y mucho antes que la capacidad de tratar la palabra de forma especial.

Por lo tanto todas las formas lógicas sin excepción que Hegel considera ser el dominio inmanente del espíritu de hecho se expresan y se muestran a sí mismos principalmente no en el lenguaje humano, como Hegel postula, sino sólo como esquemas repetidos constantemente de la actividad humana externa - objetiva

y objetivamente condicionada. Estos esquemas son llevados a la conciencia a través del lenguaje sólo mucho más tarde. El cuadro es exactamente lo opuesto de lo que Hegel nos da.

Lenin presta especial atención a este punto cuando comenta la discusión de Hegel sobre el "silogismo de la acción":

> Para Hegel, la acción, la práctica, es un 'silogismo' lógico, una figura de lógica. ¡Y esto es verdad! No, por supuesto, en el sentido de que la figura de la lógica tiene su otro ser en la práctica del ser humano (= idealismo absoluto), sino viceversa: la práctica del ser humano, repitiéndose mil millones de veces, se consolida en la conciencia humana por figuras de la lógica. Precisamente (y sólo) a causa de esta repetición mil millones de veces, estas cifras tienen la estabilidad de una predisposición, de un carácter axiomático (*Cuadernos filosóficos,* p.216).

Es aquí donde encontramos el misterio de estas "figuras lógicas" que parecen para todo idealista ser esquemas a priori de la actividad del espíritu. Antes de que se conviertan en tales "esquemas axiomáticos y aceptados" y en esa forma sean fijados por la lógica formal, ya se han realizado durante mucho tiempo en la actividad del objeto humano (como esquemas de esa actividad que no están dirigidos a "palabras" o "términos" sino a "cosas" muy reales")...

Y sólo mucho más tarde estos esquemas, después de haber sido llevados a la conciencia, se convierten también en los esquemas del habla, el lenguaje, los esquemas para el uso de palabras, reglas de acción en el reino del lenguaje.

Habiendo volteado y puesto sobre sus pies el esquema de Hegel, el materialismo rescató a filósofo de la necesidad de plantear el pensamiento puro, divino que misteriosamente existía antes e independientemente de todas las formas de su propio ser determinado (es decir,

antes del lenguaje y de las cosas creadas por la actividad objetiva de los seres humanos).

El pensamiento que Hegel asume como necesario, por supuesto, nunca existió y nunca existirá. El pensamiento, entendido como una capacidad específicamente humana de relacionarse con cualquier cosa de acuerdo con su propia medida y forma, no "despierta a la autoconciencia", sino que surge originalmente en el proceso de la actividad humana inmediata y objetiva. Por lo tanto, el tema específico de pensar desde el principio y hasta el final son cosas externas y no "signos", no cosas "nacidas del espíritu" como resulta ser en la interpretación de Hegel.

Es por la misma razón que, sin excepción, todos los esquemas "lógicos", las figuras y las "reglas" se interpretan desde la posición del materialismo como relaciones generales correctamente entendidas entre las cosas del mundo exterior, y no como relaciones específicas entre los "signos". Esto se relaciona tanto con los esquemas elementales de la lógica formal tradicional que han sido fijados hace mucho tiempo como con las complejas relaciones dialécticas que fueron desarrolladas sistemáticamente en la lógica de Hegel. El pensamiento como capacidad activa de todo ser humano nace, llega a ser, y no se expresa como algo ya presente en la actividad humana objetiva inmediata que transforma el mundo exterior y que crea el mundo objetual humano (herramientas, productos del trabajo, formas de relación entre individuos en actos de trabajo, etc.) y sólo después de eso crea el "mundo de las palabras" y una capacidad específica para tratar a las palabras como su asunto.

Por eso las formas de pensamiento, es decir, las formas lógicas, fueron, permanecen y serán para siempre, independientemente de las fantasías que sobre ellas hayan sido construidas por los representantes del idealismo filosófico en la lógica, y sólo pueden ser correctamente entendidas como formas del mundo exterior en cuya

transformación se encuentra la esencia de la actividad de la vida humana.

Por eso la dialéctica, como ciencia de las formas y leyes universales que gobiernan tanto el "ser" (es decir, la naturaleza y la sociedad) como el "pensar" (es decir, la actividad humana consciente), es la lógica del materialismo contemporáneo que, según Lenin, «ha tomado todo lo valioso de Hegel y lo ha desarrollado aún más» (ibíd., p.317).

Una lógica que resuelve el problema de la relación entre ser y pensar materialmente no puede ser de otro tipo. Su temática coincide con la temática de la dialéctica en su totalidad y sin excepción. Las "excepciones" son ámbitos especiales de estudio relacionados con la psicología, la antropología, la lingüística y otras disciplinas que estudian las características específicas de la actividad humana como su tema especial y de la que la lógica puede abstraerse.

La palabra (lenguaje) desde este punto de vista resulta ser sólo una de las formas del "ser determinado del pensamiento" y en ningún caso la única forma, como postula la filosofía del neopositivismo; no es la primera ni en el tiempo ni en esencia, como pensaba Hegel, y aquí es donde hizo la concesión más seria a la tradición escolástica-verbal de interpretación puramente formal del pensamiento y por lo tanto del tema de la lógica como ciencia. Esta concesión, esta deuda con la vieja lógica formal, es una de las consecuencias más graves de la posición idealista de Hegel, una posición que consideraba que el asunto último del pensamiento y su objeto no eran el "mundo externo" sino únicamente él mismo, es decir, sólo el mundo de sus propias "manifestaciones externas".

Aquí encontramos de forma concentrada todas las debilidades de la concepción del pensamiento de Hegel, de su lógica, que impidieron que esta se convirtiera en la lógica de la adquisición científica real del conocimiento de la naturaleza y la historia. Porque el pensamiento

manifiesta su propia naturaleza genuina precisamente en el proceso de crear y transformar su propio ser determinado (la realidad objetiva real de los eventos naturales e histórico-sociales) en actos de "autoconciencia" que sólo se manifiestan a través de su verbalización, es decir, su transformación en un "ser determinado" verbal.

Volviendo al medio de la palabra, el pensamiento vuelve así a "sí mismo", se hace consciente de sí mismo en su forma más verdadera y adecuada de su ser determinado. Por lo tanto, en Hegel, la historia del pensamiento se identifica con la historia del lenguaje, aunque esta identificación no se haga de manera tan ruda y directa como se hace en el neopositivismo; y, habiendo notado esta tendencia en Hegel, Lenin puso dos grandes signos de interrogación aquí («historia del pensamiento = historia del lenguaje??» (ibíd., p.87)).

Esta identificación está conectada a muchas de las peculiaridades de toda la filosofía hegeliana. No es casual que la Fenomenología del Espíritu se abra con el análisis de la contradicción entre la riqueza de la "certeza sensible" y la expresión de esa riqueza en palabras como "esto", "ahora" y "aquí". Lo mismo ocurre con la estética, donde la evolución del arte se representa como un ascenso gradual del espíritu poético desde su encarnación en la piedra, el bronce y los colores hasta su "encarnación adecuada" en la materia más maleable (en el sonido, en las vibraciones del aire) y la poesía como tal. Aquí el progreso es de la piedra a la palabra. Indudablemente es este mismo oportunismo en relación con el prejuicio antiguo descrito anteriormente que da a la lógica de Hegel ese aspecto peculiar que ha sido notado por muchos: mientras hace su camino de una categoría a otra, Hegel llena los vacíos en estas secciones de transición por medio de trucos puramente verbales, con la ayuda de la agilidad lingüística. Es esta peculiaridad la que Lenin describió con palabras quizás punzantes pero apropiadas: «estas partes del texto

deben ser llamadas: la mejor forma de conseguir un dolor de cabeza!» (ibíd., p.176). Son estas "transiciones" las que siempre causan el mayor problema a los traductores de los trabajos de Hegel en lenguas extranjeras. Y estas transiciones son convincentes sólo para un lector de habla alemana, ya que, a excepción de las peculiaridades de la lengua alemana, no tienen ninguna otra justificación... En todas las demás lenguas, no son más que juegos de palabras y nada más. Por lo tanto, Lenin continúa: «¿O es esto, después de todo, un tributo a la vieja lógica formal? ¡Sí!» (ibíd., p.177).

Sí, Hegel confunde a menudo la definición de conceptos y la definición de palabras, y estas sustituciones se encuentran en su comprensión general de la relación entre conceptos y palabras, pensamiento y lenguaje. Tomando la palabra y el lenguaje para ser si no la única forma del "ser determinado del pensamiento", al menos sí la mejor, la forma más digna y adecuada de su "realización externa", Hegel se desliza fuera de las pistas de la vieja interpretación puramente formal del pensamiento y la lógica que, después de todo, finalmente condujo al pensamiento burgués en el área de la lógica al callejón sin salida del neopositivismo. Como dice el refrán, las medias tintas no son buenas. Aquí encontramos una de las lecciones del oportunismo de Hegel en el reino de la lógica por la cual fue castigado por la historia.

El pensamiento, como una facultad específicamente humana, consiste en la capacidad del ser humano social de llevar a cabo su actividad de acuerdo con las formas y leyes objetivas de existencia y desarrollo de esa realidad objetiva, y de llevar a cabo cualquier actividad independientemente del material en el que se realice, incluyendo la actividad en la esfera del lenguaje, en el material de signos, términos y palabras.

Pensamiento y lenguaje en Hegel (1974).

Original: Мышление и язык у Гегеля.
'Ponencias del 10º Congreso Hegeliano Internacional' (Moscú, 26-31 de agosto de 1974). Cuarta Edición. Páginas 69-81.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

Es evidente que, en tanto el pensamiento es entendido por Hegel no como una de las facultades psíquico-subjetivas del ser humano, sino como la estructura ideal del universo, este es realizado y se realiza no solo en el lenguaje, y no solo en el lenguaje halla su existencia inmediata (externa).

Y es igual de evidente que, en lo tocante al proceso de autoconciencia que se realiza a través del pensamiento absoluto en la figura del sujeto, precisamente el lenguaje resulta la forma privilegiada de manifestación externa en la que dicho proceso comienza y acaba. Precisamente en el lenguaje el pensamiento finalmente regresa a sí mismo tras todos sus ciclos de alienaciones, hallando de nuevo aquél aspecto originario que poseía antes de su caída, antes de la formación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito. Este pensamiento en-sí-y-para-sí empíricamente existente se presenta en forma de *Ciencia de la lógica* o, más exactamente, en forma de lector que comprende adecuadamente dicha obra literaria. El conocimiento absoluto se abre al pensamiento, el cual de esta forma se convierte en pensamiento absoluto, como un sistema de significados de palabras que conforman en su conexión la expresión inmediata de la estructura universal del mundo, su esquema ideal.

Este aspecto de la filosofía hegeliana resultó extremadamente viable; se pueden apreciar sin ninguna dificultad sus orígenes en las lejanas concepciones divergentes entre sí tales como la 'hermenéutica' existencialista, por un lado, y el estructuralismo de Lévi-Strauss por el otro, la intuición semipoética de Husserl o el pedante análisis formal de Wittgenstein y sus discípulos. Todos ellos se caracterizan por el intento de revelar estructuras originarias del pensamiento en el lenguaje y mediante el lenguaje, a través de este o aquél estudio sobre las exposiciones verbales de la actividad intelectual tales como sistemas 'científicos' o mitos, obras filosóficas o bloques de 'lenguaje natural'.

Esta circunstancia necesita ser examinada un poco más atentamente en la comprensión hegeliana de las interacciones entre el pensamiento y el lenguaje, una comprensión que no ha perdido su actualidad teórica durante los últimos 150 años.

Para empezar, Hegel no expuso sistemáticamente en ninguna parte su concepción de este tema, y es su concepción la que se debe reconstruir, revelando de esta manera algunas premisas sencillamente no explicadas. Aun así, la imagen resulta bastante simple. Es indudable que el lenguaje interesa a Hegel no en sí mismo, sino sobre todo (y quizás exclusivamente) como forma de manifestación del pensamiento, o como pensamiento que todavía no ha regresado a sí mismo desde sus alienaciones, desde su otro ser. Pero en este sentido Hegel tiene toda la razón, puesto que él no es lingüista, sino Lógico. Y en la lógica, es imposible estudiar el pensamiento de otra manera sin abandonar el terreno de la misma.

Es también evidente que el lenguaje en Hegel se presupone mucho más de lo que se dice directamente sobre él; este conforma el elemento invisible en el que se desenvuelve la historia de la conciencia y la autoconciencia, y la Lógica comienza en el punto donde toda esta historia

ya se halla 'extraída' en el lenguaje, representada en él, apropiada y al mismo tiempo alienada en sus formas. Por ello la Lógica posee como premisa inmediata y como material de análisis no la historia de su propia realización, sino la historia expresada, la actividad de la razón ya 'enunciada', el Pensamiento en mayúsculas.

Esta circunstancia crea la base para la interpretación 'hermenéutica' de la dialéctica hegeliana, según la cual no es el Pensamiento el que toma conciencia de sí en el lenguaje, sino al contrario, es el Lenguaje el que halla en la Lógica la comprensión de sus propios esquemas abstractos, resultando la Lógica únicamente la expresión de uno de los aspectos del Lenguaje, como una realidad primitiva e incondicionada, como una 'existencia' del espíritu. Bajo semejante interpretación, todas las categorías lógicas construidas por Hegel en sucesión sistematizada pierden evidentemente el significado de determinaciones objetivo-universales de la realidad que el espíritu comprende y se interpretan exclusivamente como 'significados de palabras' que conforman puntos de convergencia de la estructura del lenguaje – y solo del lenguaje. De este modo, no son las categorías 'lógicas' las que se 'depositan' en las estructuras del lenguaje, en su construcción gramatical y semántica, sino al contrario, son las formas del lenguaje las que encuentran su expresión académica bajo el nombre convencional (y confuso) de formas 'lógicas'.

La dialéctica hegeliana se asemeja a dicha concepción como una imagen deformada o invertida de esta primigenia y 'genuina' relación mutua entre el lenguaje y el 'pensamiento', el 'intelecto', y el lenguaje se convierte en la última y más profunda base de cualquier representación científico-teórica de la realidad, tanto natural como histórico-social.

En este punto, la filosofía existencialista sencillamente le tiende la mano de la unión al formalismo neopositivista.

Hay que reconocer que Hegel realmente da fundamentos y motivos para semejante interpretación de su dialéctica. Pero, más aún, es importante revelar claramente en el mismo fundamento de la concepción hegeliana de la relación entre el lenguaje y el pensamiento algunos axiomas que sencillamente no se explican por sí mismos – no para tomarlos, sino para someterlos a un análisis y revisión realmente críticos.

Este axioma, que se aprecia con bastante claridad en el texto *Filosofía real*, consiste en que el lenguaje (como habla, como expresión) se estudia como forma primera, en esencia y en tiempo, de la 'existencia (revelación) efectiva' del espíritu, su 'estructura lógica'. En relación con la materialización terrenal del espíritu absoluto, Hegel toma por completo la tesis de 'en el principio era el Verbo'. Precisamente en la palabra y mediante la palabra el espíritu se despierta a la vida consciente, suponiéndose a sí mismo como 'objeto', objetivando su propia fuerza creadora como 'fuerza nominadora' (N.d.T.: el término más correcto, sustituido para facilitar la comprensión, sería 'fuerza epónima', '*Namengebende Kraft*' en el original) , interviniendo como el 'reino de los nombres' en el que, como consecuencia, se revela el 'orden'. Este 'orden' posteriormente resulta ser el orden lógico, esto es, la unión regular de nombres, de palabras. La estructura lógica del espíritu, de esta forma, se manifiesta para el propio espíritu ante todo como una estructura lógica del lenguaje, y 'el estudio de la gramática… supone el comienzo de la formación lógica' (palabras de un director de colegio), y 'esta tarea se puede considerar como el estudio de la filosofía elemental' (ibíd.). Precisamente a modo de 'reglas de unión de palabras' la naturaleza lógica del espíritu presenta ante este lo universal como tal, como fuerza a la que se somete lo 'particular'. Semejante concepción de la relación entre lógica y gramática se puede observar en todas las obras de Hegel – esta permaneció como axioma

para él hasta el final. 'Las formas de pensamiento se revelan y se asientan principalmente en el lenguaje humano' – repite él en la *Gran Lógica* como si se tratase de una verdad que no necesitase de ninguna demostración particular. Y ciertamente, esta 'verdad' recorre como un hilo continuo la *Fenomenología del espíritu*, la *Filosofía de la Historia*, la *Filosofía del derecho* y la *Lógica* – el lenguaje en todas partes constituye el elemento en el que se realiza la historia del descubrimiento de la autoconciencia por parte del espíritu, desde sus primeros albores hasta su rendición de cuentas definitiva en la Lógica, en la 'lectura comprensiva' del tratado lógico.

Esto es así, y por ello no es muy difícil, sin violentar a primera vista sus textos, interpretar a Hegel como el precursor de la 'hermenéutica', lo cual llevan a cabo, por ejemplo, H.G. Gadamer y Simon.

Sin embargo, esta interpretación está ligada a unas taras mucho más tangibles en la comprensión del auténtico Hegel, a la amputación precisamente de los momentos de su concepción que conducen, en perspectiva, por supuesto, al materialismo, a la comprensión materialista de su dialéctica. Veamos un poco más atentamente su concepción dentro de lo que nos permitan, claro está, los límites de esta ponencia.

En primer lugar, de la interpretación 'hermenéutica' de la lógica hegeliana se desprende la circunstancia de que, para Hegel, el lenguaje no es en ningún caso la única forma de objetivación del pensamiento.

El habla (o la actividad en el elemento del lenguaje) es solo una de las formas de manifestación exterior del pensamiento con su estructura lógica; otra, y no menos (sino, en cierto sentido, más) importante forma de autorrealización del espíritu es vista por Hegel en la actividad del alma humana que crea la realidad exterior sensitivo-objetiva de la cultura. 'La mano, y especialmente la mano del hombre… es algo únicamente a él inherente,

ningún animal posee semejante herramienta móvil de actividad dirigida hacia el exterior. La mano humana es la herramienta de herramientas, capaz de servir como expresión de una infinita multitud de manifestaciones de la voluntad'. 'Junto con el órgano del habla, la mano sirve al hombre, más que ninguna otra cosa, para la manifestación y la encarnación de sí mismo…

De ella se puede decir que es lo que el individuo hace, pues con ella (como órgano activo de su propia autorrealización) el individuo se halla como principio creador, y puesto que él es originariamente su propio destino, entonces la mano expresará esto 'en sí''. Y lo expresará incluso más adecuadamente que la lengua (die Zunge), mejor que el órgano del habla, ya que se puede juzgar mucho más fielmente el verdadero pensamiento de una persona por sus actos que por sus palabras acerca de sus actos, por lo que hace más que por lo que dice.

Esta no es una observación lanzada de forma casual, sino principalmente el momento esencial de toda la concepción hegeliana del pensamiento y la lógica, y es significativo que Hegel finalice su análisis de las formas de 'manifestación externa' del espíritu en el mundo con esta sentencia:

> Al hombre se le conoce en mucho menor grado por su apariencia externa que por sus actos. Incluso el lenguaje está sometido al destino de servir tanto de ocultación como de revelación de los pensamientos humanos.

La mano, de esta forma, revela lo que el lenguaje oculta, lo que el lenguaje no revela o revela inadecuadamente. Precisamente por esto un acto práctico, o el pensamiento en forma de voluntad, entra en la Lógica hegeliana no solo como 'realización externa' de un acto teórico del espíritu previamente efectuado, sino también como un filtro singular que es traspasado solo por aquello que hubiese de

objetivo en este espíritu, y lo puramente subjetivo se queda atascado en él, no lo atraviesa.

Precisamente por esto Hegel llama auténtico pensamiento únicamente a aquella actividad del espíritu que se realiza no solo en las palabras, sino también en los actos humanos. Precisamente por esto la forma lógica expresa en dicho pensamiento la esencia de los discursos y de los actos, no solo el 'mito' (N.d.T.: *sage*, en el original), sino también la 'cosa' (N.d.T.: *sache,* en el original), formando el esquema universal del tránsito de la actividad humana en general, sin importar el material particular en el que esta se haya encarnado, sea en palabras, sea en actos en su sentido más toscamente material.

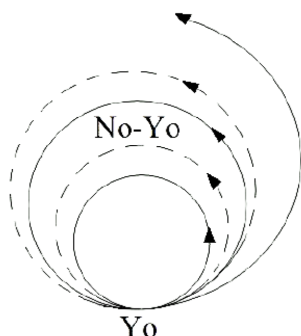
En esto se aprecia una tendencia indudablemente materialista de la concepción dialéctica de Hegel, gracias a cuya existencia la dialéctica hegeliana pudo servir como punto de partida inmediato para el desarrollo de la dialéctica de Marx y Engels.

Según Hegel, las 'cosas' se incorporan al proceso lógico a través de la actividad concreta del ser humano, y la actividad sensitivo-objetiva, esto es, la práctica, se estudia aquí como fase de tránsito del proceso lógico. Además, esta fase de su tránsito que 'retira' la unilateralidad de la relación puramente teórica del individuo hacia el mundo acaba siendo incluso el criterio de la verdad teórica.

De esta manera, el desarrollo conjunto del espíritu es interpretado por Hegel como un proceso progresivo-reflexivo, como una serie de ciclos, cada uno de los cuales se cierra en sí mismo precisamente en el punto en el que se origina desde el ciclo precedente, y al mismo tiempo supone el comienzo para el ciclo posterior (la famosa imagen hegeliana de la infinitud – la espiral, el círculo de círculos).

El ciclo del movimiento puramente teórico, tras completar su recorrido dentro de sí mismo, en el punto de retorno a su propio comienzo abre el movimiento al

siguiente círculo, ya práctico-objetivo, y este, tras terminar, de nuevo conduce al mismo punto. El dibujo resulta de la siguiente manera:



Esta alternancia de actos 'teóricos' y 'prácticos' del espíritu que mutuamente se 'quitan' la unilateralidad el uno al otro interviene inmediatamente como alternancia de objetivaciones lingüísticas y materiales de la actividad lógica. Por ello, las palabras y las cosas, los discursos y los actos, hablando en general, son comparables, como dos metamorfosis de lo uno y lo mismo, como dos atributos de una y la misma sustancia.

Es totalmente justo que la conciencia 'teórica', que se objetiva a sí misma inmediatamente en la palabra, en el sistema hegeliano de representación del espíritu intervenga como la forma primera y original de revelación de la idea absoluta, es decir, de la autoconciencia lógicamente estructurada.

La herramienta de trabajo – el hacha de piedra, el pedernal o el arado, y a continuación los productos fabricados con ayuda de estas herramientas (el pan, una casa, un templo, etc.) – en esta representación resulta ser la metamorfosis segunda, secundaria de la existencia material del espíritu, el cual previamente ya se comprendía

a sí mismo suficientemente bien en la palabra, ya había 'dicho' su contenido.

Nos parece que precisamente esta falsa lógica invertida obliga a Hegel (y al mismo tiempo le permite) a tomar una premisa más arbitraria de toda su filosofía, a la admisión del 'espíritu puro' que hasta el momento no se ha revelado a sí mismo materialmente de ninguna manera. Le obliga a esta suposición, a partir de la cual gira ya de forma totalmente natural toda su concepción absoluto-ideal de la historia del hombre y de su pensamiento.

Precisamente porque el lenguaje (die Sprache) es tomado por Hegel como punto de partida para la historia de la encarnación terrenal de la idea (es decir, de la estructura lógica de la autoconciencia humana mistificada por él mismo) y la actividad sensitivo-objetiva del ser social, el mundo de las cosas creadas y recreadas por el trabajo se interpreta como la forma condicionada por el idioma de las 'objetivaciones' de las potencialidades creativas del espíritu, dentro de los límites de la filosofía hegeliana no es que no se pueda resolver la cuestión del surgimiento del espíritu o pensamiento humano, es que no se puede introducir.

La cuestión desde el principio se halla no en el surgimiento, sino únicamente en el despertar. En el individuo, el 'espíritu' no aparece, sino que solo se despierta a la conciencia, a la comprensión de aquello que ya previamente está contenido en él como instinto lógico, como pulsión inconsciente, como intención. La actividad sensitivo-objetiva solo puede corregir la comprensión de aquellos esquematismos lógicos dentro de los cuales fue llevada a cabo la actividad puramente teórica, esto es, la actividad en el lenguaje.

Por esto mismo, la interpretación 'hermenéutica' de la filosofía hegeliana que toma acríticamente este axioma inicial de Hegel no puede escapar a una serie de callejones sin salida teóricos en la comprensión de la naturaleza del

pensamiento humano, y realmente solo agrava el misticismo de la comprensión hegeliana-ortodoxa del problema, ya que amputa minuciosamente todas las tendencias que llevan más allá de las fronteras del idealismo.

A los representantes de la hermenéutica les pareció haber encontrado un modo realista para la interpretación de la 'idea absoluta' hegeliana, puesto que vieron el prototipo real de esta en el objeto cultural-histórico que es el 'lenguaje'. Pero lo cierto es que al lenguaje se le atribuyen aquí todos los atributos místicos del 'dios' hegeliano, convirtiéndose así felizmente en el fundamento místico-ininteligible de toda la 'existencia' humana, de toda la historia de la humanidad.

Pero al mismo tiempo, los representantes de la hermenéutica de nuevo evidenciaron el talón de Aquiles de cualquier idealismo, su incapacidad y su falta de voluntad para introducir claramente la cuestión acerca del misterio del surgimiento del espíritu humano, de la capacidad real del individuo para pensar.

Sólo la interpretación materialista de las geniales conquistas de la dialéctica hegeliana permitió formular aguda y claramente esta cuestión tal y como aparece por primera vez – pues no 'despierta', sino precisamente aparece en primer lugar el pensamiento, la capacidad de pensar, y entonces resuelve esta Cuestión; cuestión de la que cualquier tipo de idealismo de una forma u otra escapa, intenta huir de ella tras postular al 'pensamiento' como realidad 'incondicionada', como actividad que genera a partir de sí misma todas las formas de su manifestación externa, incluido el lenguaje.

Es especialmente importante señalar la circunstancia de que la interpretación marxista de la Lógica hegeliana conservó cuidadosamente en su composición todas las tendencias auténticamente realistas de la misma, retirando únicamente las tesis claramente místicas.

El esquema de Hegel fue definitivamente invertido por Marx en su mismísima base. Si para Hegel (y para la 'hermenéutica' heideggeriana acríticamente adherida a él) la forma primera de existencia efectiva del espíritu es el lenguaje (el habla), y la herramienta de transformación de la naturaleza exterior, la herramienta de trabajo 'nace' de la actividad del 'espíritu' que ya se comprende a sí mismo en el lenguaje, entonces para Marx la secuencia resulta ser justamente la contraria. La actividad material sensitivo-objetiva del ser humano interviene aquí como el vientre materno del 'espíritu' y del 'pensamiento'; la actividad, que halla su 'primera' existencia material en la herramienta de trabajo y en el producto fabricado con la ayuda de dicha herramienta – en el arado y en el pan, no en las palabras 'arado' y 'pan'; no en las fluctuaciones articuladas del aire, sino en la transformación de un material mucho más rígido – madera, bronce, tierra, roca.

El pensamiento, como capacidad específicamente humana, aparece en primer lugar (y en absoluto 'se manifiesta', en absoluto 'se expresa a sí mismo') precisamente como función activa, como medio de acción de un órgano completamente material. Y este órgano es el sistema cerebro-mano, que no 'cerebro-lengua' (das Hirn – die Hand, nicht 'das Hirn – die Zunge').

En la actividad de la mano, la cual se conforma junto con el objeto de su trabajo, el pensamiento posee precisamente su realidad inmediata, y no una 'forma externa de expresión' de esta realidad.

Pues, como bien comprendió ya Hegel, '…lo interno, en tanto que está en el órgano, es la actividad en sí' (das Innere, insofern es in dem Organe ist, ist es die Tätigkeit selbst), y por ello 'la mano que trabaja… da… no solo una expresión de lo interno, sino a ello mismo inmediatamente' (die arbeitende Hand… gibt… nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar).

El pensamiento en su forma simple y primitivamente fundamental no es otra cosa que la actividad en el objeto y con el objeto. Y no una actividad en la palabra y con la palabra, la cual puede y debe estudiarse ya como expresión de esta actividad fundamental, del 'Pensamiento', y no como la actividad en sí, no en calidad de pensamiento como tal.

La palabra realmente nace como 'intermediario', como medio externo de realización del pensamiento y como su producto, como producto de la razón, como algo derivado de ella. La palabra (el lenguaje) por ello presupone el pensamiento, pero de ninguna manera es presupuesta por este, aunque, sin duda, las formas superiores y desarrolladas de pensamiento siempre están ya mediadas por la palabra – no pueden ser comprendidas sin su mediación.

Aquí se consigue la misma imagen que en el desarrollo de las relaciones comerciales, que en el desarrollo de las formas de valor; el dinero nace como intermediario de las 'circulaciones' del simple intercambio mercantil, pero como resultado pasa de 'intermediario' a convertirse en su propia especie de 'entelequia', en comienzo y meta de un proceso que cíclicamente retorna a sí mismo, y después en un 'sujeto-sustancia que se autoincrementa', creando el sistema de ilusiones del fetichismo mercantil. El carácter cíclico del movimiento resulta ser aquí el terreno para las ilusiones. El ciclo D-M-D- M… en la superficie de la circulación mercantil-dineraria desarrollada se percibe más bien como una serie de ciclos, cada uno de los cuales comienza en Dinero y al Dinero retorna (D-M-D'). El objeto mercantil aquí comienza a verse como una metamorfosis transitoria del Dinero – del capital en forma de dinero.

Lo mismo sucede con la Palabra en las espirales del desarrollo de la actividad humana. El conocimiento, constituido como 'capital constante' en su forma

verbalmente fijada, comienza a representarse como ‘comienzo’ y ‘fin’ de todo el proceso de intercambio de sustancias entre el individuo y la naturaleza, y el proceso inmediato de trabajo (‘el trabajo de la mano’) – únicamente como una pasajera metamorfosis (‘encarnación’ o ‘alienación’) de la Palabra.

Resulta que precisamente el órgano de trabajo del teórico (la lengua – die Zunge) actúa como ‘amo’ que gobierna con la actividad de la mano, de su ‘esclavo’, cuando lo cierto es que genéticamente y en esencia la cosa funciona justamente al contrario.

La comprensión de esta circunstancia fue completa para la humanidad concretamente gracias a Marx, y lo fue precisamente en el transcurso de una transformación crítica del esquema hegeliano, que presentaba la secuencia invertida de las dos ‘formas de expresión del pensamiento’ (de la palabra y del objeto) como ‘natural’. De esta manera, Marx puso fin a las ilusiones del fetichismo lingüístico – al igual que en la rama de la economía política destapó el fetichismo mercantil.

El pensamiento humano nace (no se despierta) en el corazón de la actividad vital práctico-objetiva del ser social, y en este proceso aparece como su ‘intermediario’ la Palabra, el Lenguaje.

El lenguaje permanece, a pesar de las ilusiones que genera el rol particular de la Palabra, solo como un intermediario y una forma externa tras la cual se oculta en realidad el proceso de la actividad vital real (material) del ser social. Y cualquier análisis del ‘lenguaje’ que no penetre hasta este su fundamento real se queda como una descripción acrítica de fenómenos que se desenvuelven en la superficie lingüística de la conciencia social, simplemente como una expresión sistematizada de ilusiones.

Y el único camino para librarse de estas ilusiones fue y sigue siendo el camino de la transformación crítico-

materialista del esquema hegeliano del desarrollo del pensamiento recorrido por Karl Marx.

La propia hermenéutica, como el neopositivismo, a la luz de la comprensión materialista de la Lógica toma el aspecto de una reproducción totalmente acrítica de la forma 'alienada' del pensamiento, de una superación imaginaria de la alienación dentro de los límites de la propia alienación.

El problema de lo abstracto y lo concreto a la luz de *El Capital* de Marx (1968).

Original: Проблема абстрактного и конкретного в свете «Капитала» Маркса.
Fuente: *El Capital de K. Marx. Filosofía y actualidad.* Moscú, 1968, págs. 186-213
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

La fuerza de la influencia ideológica de *El Capital* es, ante todo, la fuerza de la lógica en él desplegada. *El Capital* presenta un interés específico y tremendamente actual como uno de esos pocos y contados acontecimientos en la historia del pensamiento científico en los que, durante el transcurso del estudio de una teoría «particular», ha sido consciente y sistemáticamente aplicada una concepción lógica minuciosamente meditada y previamente formulada en todos sus puntos decisivos de forma general, bajo un aspecto universal. Por ello, la lógica de *El Capital* (es decir, el método de pensamiento aquí empleado, el método de desarrollo de las definiciones científicas) posee una importancia universal. No se trata aquí de, por medio de un análisis, extraer del texto de *El Capital* algunas recomendaciones lógicas y metodológicas – pues en ese caso se exigiría también especialmente demostrar que dichas recomendaciones poseen eficacia universal y que son aplicables además fuera del campo de la economía política del capitalismo como tal -, sino de explicar las posiciones de Marx respecto al pensamiento en general, respecto al problema del conocimiento, etcétera; en fin, se trata de reconstruir los puntos de vista lógicos del autor de *El Capital*. Esta tarea no puede ser resuelta sólo por medio de la simple «interpretación lógica del texto» de la principal

obra de Marx, pues *El Capital* no versa al fin y al cabo sobre lógica, sino sobre la economía política del capitalismo, es decir, trata de la lógica en su aplicación específica y particular. Para extraer conclusiones del texto de *El Capital* que tengan un sentido inmediatamente universal (lógico), es necesario estudiar la propia obra en una relación más general, en el contexto de todo el desarrollo de la comprensión marxiana del mundo. Para concebir en general en el texto de *El Capital* los puntos en los que, sobre un material particular (las categorías económicas), tiene lugar la resolución de problemas lógico-universales (y no sólo concretamente económicos), es indispensable ante todo representarse clara y agudamente la mismísima esencia de dichos problemas lógicos.

Si simplemente traducimos el movimiento de las categorías económicas de *El Capital* al lenguaje lógico-filosófico, entonces sólo le proporcionaremos un sentido inmediatamente universal a un hecho particular del movimiento lógico condicionado por la especificidad del material en cuestión, cometiendo de este modo un tosco error lógico.

Al contrario, *El Capital* y su análisis lógico pueden aportar mucho a la creación de la teoría general de la lógica bajo la condición de que la cuestión sea planteada desde el mismo comienzo en forma universal como explicación y reconstrucción de la teoría general del pensamiento que fue cultivada por Marx (aunque no fuese sistemáticamente expuesta para su impresión) en sus trazos fundamentales hasta la redacción de *El Capital*, lo cual tuvo lugar precisamente durante el transcurso de la elaboración materialista crítica de las nociones hegelianas sobre el pensamiento. Pues las posiciones generales y fundamentales de su lógica fueron configuradas por Marx al resolver una cuestión que, «de suyo, no tenía nada que ver con la Economía Política. ¿Con qué método había de tratarse la ciencia?» (t. 13, pp. 495).

Los conceptos «concreto» y «abstracto» fueron cultivados por Marx justamente en el contexto de la resolución de este problema principal, durante la crítica constructiva a las representaciones hegelianas sobre el pensamiento, sobre el rol del pensamiento en la actividad vital humana, sobre la función especial del pensamiento científico-teórico, sobre las interdependencias entre la ciencia y la práctica social, etc., incluso durante la crítica a «detalles» tales como la cuestión sobre la relación del concepto científico con la representación formada espontáneamente, con la forma de la intuición y con el «lenguaje». No puede perderse de vista ni por un instante que las categorías «concreto» y «abstracto», así como todas las demás categorías lógicas de *El Capital*, son categorías de la «Lógica» hegeliana estudiadas y reformuladas de modo materialista. Sin conocer el «lenguaje» de la filosofía clásica alemana no se puede comprender correctamente la lógica de *El Capital* ni la lógica en la comprensión marxista en general. En la historia de la interpretación del método de Marx dicha verdad se ha visto corroborada en más de una ocasión: en particular, por medio de las discusiones que más de una vez han surgido con motivo de la tan conocida tesis acerca del «ascenso de lo abstracto a lo concreto». Se sabe que Marx apreciaba este método de desarrollo de los conceptos científicos como «el único posible» y, en consecuencia, como método «correcto en el sentido científico» para la reconstrucción ideal de la realidad, como método de trabajo específicamente propio al individuo que piensa teóricamente. Igualmente es sabido que en *El Capital* dicho método fue empleado por Marx premeditada, sistemática y consecuentemente para la resolución de una tarea teórica particular, el despliegue de un sistema de conceptos científicos y, sobre todo, de una teoría económica. Por tanto, leer *El Capital* a través de las lentes de la lógica significa estudiar la teoría presente en él como una de las posibles aplicaciones de una concepción

lógico-universal, y en absoluto como el único fundamento para la explicación de las ideas lógicas de Marx.

La cuestión de si resulta «aplicable» o «no aplicable» el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto en otras ciencias no es más que una paráfrasis verbal de la cuestión relativa a si Marx se equivocó o no en su crítica a la filosofía clásica alemana y, especialmente, en su crítica a la noción hegeliana del concepto, de la relación del concepto con las formas de la intuición y la representación, de la relación «del pensamiento con la objetividad», etc. Si esta crítica ha resultado correcta y sus resultados se han visto justificados por el desarrollo teórico posterior (incluido *El Capital*, aunque no sólo éste), entonces se debe estudiar el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto como la forma lógica del desarrollo de los conceptos en general, y no como un «recurso metodológico» artificial específicamente elaborado para las necesidades particulares de la teoría del plusvalor.

Muchas incomprensiones ligadas a las interpretaciones del método de ascenso de lo abstracto a lo concreto han surgido y surgen precisamente en base a representaciones superficiales acerca de la relación de Marx con Hegel y del extenso trabajo crítico que Marx llevó a cabo con la lógica hegeliana y las definiciones de sus conceptos. Polemizando con Hegel en lo esencial, Marx nunca y en ningún lugar entró en disputas vanas con él con motivo de palabras o definiciones puramente nominales de algunos términos. Al contrario, más de una vez empleó el «lenguaje» de aquél también en los puntos en los que formulaba sus concepciones, fundamental y diametralmente opuestas.

En virtud de esto, el lector no familiarizado con las agudezas del lenguaje hegeliano se topa en Marx con giros inesperados que, de repente, vuelven del revés el sentido «acostumbrado» de palabras «habituales», sin sospechar que en este «retorcimiento» encontraron su expresión – tanto en Hegel como en Marx – no ciertos caprichos y

arbitrariedades terminológicos, sino elementos mucho más serios, esto es, la dialéctica real (la transformación en su propio contrario) de los elementos que se trataban. En otros casos, el mentado lector simplemente sustituye las fórmulas dialécticas de Marx por el significado «habitual» de los términos que las componen, significado adquirido a través de una incorrecta pero común utilización de las mismas y, más concretamente, a través de aquel léxico arcaico que empleaba la lógica prehegeliana. Naturalmente que en este caso dichas fórmulas se convierten en triviales lugares comunes al tiempo que la lógica de Marx comienza a parecer simplemente una lógica prehegeliana restaurada… Así, toda la dialéctica desaparece de estas fórmulas.

Esta misma operación se ha llevado a cabo numerosas veces con respecto a la comprensión marxiana del «método de ascenso de lo abstracto a lo concreto». De este modo, el famoso «austromarxista» Karl Renner, habiéndose orientado filosóficamente hacia el positivismo vulgar – sumado al hegelianismo característico de éste político o, lo que es lo mismo, a su ignorancia en el terreno de la historia del pensamiento dialéctico - consideraba a este método de desarrollo de los conceptos científicos un viejo «modo de exposición de los filósofos alemanes», que – según él – consiste en «la extracción abstracta y deductiva» de determinaciones de hechos a partir de «conceptos generales». «Marx – escribía – parte en sus raíces de una época primordialmente filosófica… El espíritu y el método de la primera mitad del siglo pasado dejan su estampa en *El Capital*2. Partiendo de eso, Renner prefiere abandonar el «modo de exposición» de Marx y orientarse hacia la «ciencia contemporánea», la cual – afirma - «no sólo en la descripción de los fenómenos, sino también en la investigación teórica utiliza un método inductivo, no deductivo; ella parte de los hechos de la experiencia inmediatamente contemplables, los sistematiza

y después los introduce poco a poco en el nivel de los conceptos abstractos» (Moscú, 1926, p.19).

De modo análogo interpretaba Rudolf Hilferding el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto empleado por Marx en *El Capital*, caricaturizándolo previamente como una «deducción», como un movimiento puramente formal «de lo general a lo particular». Hilferding niega categóricamente a este método la significación de método de investigación. Éste, dice, «es más bien simplemente un método de exposición científica que al final podrá efectivamente avanzar de lo general a lo particular sólo bajo la condición de que en el pensamiento le haya precedido una «inducción», un ascenso de lo particular a lo general, de lo concreto a lo «abstracto» (Moscú, 1922, p. 178).

Es evidente que ambos «comentaristas» de Marx parten de la representación corriente tanto de lo «abstracto» como de lo «concreto», introduciendo en estos términos su propio significado, en absoluto coincidente ni con Hegel ni con Marx, ese mismo significado que al lector poco informado le puede parecer el más «natural», el único correcto y legítimo. Pero semejante interpretación de estos importantísimos conceptos lógicos, que sólo a primera vista puede parecer «natural» y «contemporánea», realmente se corresponde con la misma antigua época en el desarrollo del pensamiento lógico que caracterizó a la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel. Esta es la misma comprensión sobre la que se asientan hasta nuestros días todas aquellas escuelas y estudiantes de lógica que no han extraído ninguna conclusión de la crítica hegeliana a la vieja lógica formal medieval. Para los estudiantes seguidores de tales escuelas, los razonamientos de R. Hilferding y K. Renner suenan completamente convincentes, y las ideas dialécticas de Marx, por supuesto, se asemejan más a un «hegelianismo» que ensucia el lenguaje de la «ciencia contemporánea» y lo único que hace

es entorpecer la «correcta» comprensión de la teoría del plusvalor… Precisamente a este tipo de lectores se dirigía K. Renner cuando redactó en el prefacio del citado libro: «El propio Marx ha dificultado el acceso a su obra magna a una incontable cantidad de rigurosos lectores», «ha colocado un ciclópeo muro ante el camino de los que desean acercarse a él con el fin de que sólo unos elegidos puedan acceder…» (ibíd., p.19).

Y, en efecto, *El Capital*, y concretamente la lógica empleada en él, no son sencillos de asimilar correctamente, y el «ciclópeo muro» que encontramos en este camino no es más que la asimilación de la terminología utilizada por Marx. Esta terminología fue en gran medida cultivada por la filosofía clásica alemana, y es necesario conocerla para no introducir en las fórmulas de Marx un sentido por completo ajeno al suyo.

Aparte de lo anterior, dicha terminología, incluso desde el punto de vista puramente formal, se encuentra mucho más precisa y rigurosamente elaborada que la vaga y mal utilizada terminología corriente, que parece definida sólo a primera vista, pero que en verdad refleja en sí toda la debilidad y la ambigüedad (en absoluto «dialéctica») de las representaciones habituales acerca del mundo y su conocimiento.

Así, lo «concreto» en este uso del lenguaje aparece como sinónimo de lo «sensiblemente perceptible», de lo «dado» o de lo «evidente» en general, sin sombra de diferenciación acerca de sí aquí se trata de cosas reales sensiblemente perceptibles o únicamente de la capacidad de «experimentación» de estas cosas por el sujeto, del «complejo de sensaciones». Evidentemente, lo «abstracto» se entiende aquí como sinónimo de lo «puramente pensado» o del «significado de conceptos generales» no representable sensorialmente, como fenómeno que existe sólo en la conciencia del teórico, en el reino de los «significados trascendentales», al que en la realidad le

corresponde, como mucho, un parecido a las cosas «en uno u otro modo»…

Naturalmente, cuando se empieza a leer a Marx desde semejante representación de partida sobre lo «abstracto» y lo «concreto», entonces uno inmediatamente cae en tesis inesperadas y paradójicamente altisonantes, sobre todo en lo relativo a la expresión «trabajo abstracto», ligado mediante formulaciones a posiciones fundamentales de la teoría del valor-trabajo, donde el epíteto «abstracto» figura en calidad de determinación de una forma objetiva de trabajo que crea «valor», y no del trabajo del científico o del teórico que produce «abstracciones».

Para comprender correctamente tanto la teoría del valor como la teoría del concepto expuestas por Marx, es necesario antes de nada quitarse definitivamente de la cabeza la comprensión corriente de las categorías de lo abstracto y lo concreto (que parece «natural», pero cuyo uso se ha hecho habitual solo a partir de unas concepciones lógico-filosóficas determinadas e irrevocablemente anticuadas) y asimilar el significado rigurosamente definido de estos «términos» en los que se expresa, desde los tiempos de Hegel, la comprensión esencial de estas categorías.

Lo «concreto» en el diccionario de lógica dialéctica en ningún caso se postula como lo «sensiblemente perceptible», como lo «dado sensorialmente», como forma de contemplación y representación en contraposición a su «concepto». Aquí se entiende como «unidad en la diversidad», y bajo esta comprensión se convierte en una de las categorías lógicas centrales, esto es, en la expresión de lo universal- real que le es propia tanto a la realidad (es decir, a la naturaleza y a la sociedad) como a la conciencia (es decir, tanto a la esfera de la contemplación como a la esfera del pensamiento). Las categorías lógicas (universales) en general no expresan la «especificidad» de uno u otro objeto particular de investigación, sino

precisamente lo universal, lo «inmutable» en el movimiento de cualquier objeto, sea éste un auténtico desarrollo o un desarrollo del pensamiento (del conocimiento).

Lo mismo sucede con la comprensión de lo «abstracto». Lo «abstracto» también es una categoría lógica, y como tal ella no expresa la «diferencia específica» entre la forma del pensamiento y la forma de la realidad junto con su «asimilación sensorial», sino todo lo contrario: expresa la forma general («idéntica») tanto al movimiento de la realidad como al movimiento de la conciencia. Se comprende por ello que en este caso el concepto «abstracto» se emplea igualmente en calidad de característica del concepto como en calidad de característica de los fenómenos del mundo real, de la realidad objetiva, y por tanto también de las formas de contemplación y representación que aparecen como copias de estos fenómenos.

Con lo anterior se relacionan las expresiones de Marx: «trabajo humano abstracto», «forma abstracta del modo de producción burgués», «riqueza abstracta», «individuo abstracto», «aspecto puro (determinación abstracta) bajo el cual en el mundo antiguo aparecen los pueblos comerciales», «relación abstracta y unilateral de una totalidad viva ya dada», etcétera. Bajo lo «abstracto» se comprende aquí claramente todo lo separado, lo aislado, lo que existe «por sí mismo», en su independencia relativa de todo lo demás; cualquier «lado», aspecto o parte de un auténtico todo, cualquier fragmento determinado de la realidad o su reflejo en la conciencia.

Por ello, en Marx la cuestión de la relación entre lo «pensado» y lo «sensorialmente percibido» no aparece bajo el aspecto del problema de la relación entre lo «abstracto» y lo «concreto», sino como otro problema mucho más amplio y rico, el problema de la división interna de cualquier objeto y su reproducción teórica en el movimiento de conceptos rigurosamente definidos. La

cuestión de la relación de lo «concreto» con lo «abstracto» se presenta aquí como la cuestión de la relación del «todo» con sus propios momentos, los cuales se dividen objetivamente en su interior.

Lo abstracto y lo concreto aquí sirven como categorías que expresan contradicciones internas en cuyo movimiento se manifiesta la vida (el automovimiento) del objeto de la investigación, del objeto de la teoría. No son simplemente definiciones psicológicas del modo de operar de la cabeza humana, no son conceptos de los cuales uno expresa el modo de asimilación sensorial («lo concreto») y el otro el modo de elaboración de los datos sensoriales. No son definiciones de distintos fenómenos en el interior del individuo cognoscente, sino definiciones de los diversos momentos de la realidad que se reflejan en el conocimiento, de su división interior dentro de la cabeza humana.

A primera vista pudiera parecer que, bajo semejante interpretación de estos conceptos, el problema de la relación entre lo «abstracto» y lo «concreto» se reduce enteramente a la tradicional cuestión relativa al «todo y las partes», y lo «concreto» se convierte simplemente en un sinónimo del «todo» mientras que lo «abstracto» se transforma en aquellas y, por tanto, quiere el adjetivo superfluo de «parcial».

En realidad estos problemas se solapan en gran medida el uno al otro, ya que lo «abstracto» se entiende ante todo como lo dividido objetivamente, como el momento (la «parte») aislado externamente pero dependiente internamente del todo concreto, el cual se entiende como la «unidad en la diversidad». Si en verdad la cuestión se agotase en estos términos, entonces podríamos apañarnos tranquilamente sin utilizar los conceptos de «abstracto» y «concreto» y así evitar una carga innecesaria al lenguaje.

Ya Hegel, tras haber analizado las mencionadas categorías, estableció que los conceptos «parte» y «todo» -

que expresan bien lo esencial cuando se trata acerca de algún «todo mecánico», de algún agregado de partes cada una de las cuales puede existir también fuera de dicho agregado (gracias a lo cual se puede desmontar un coche y volver a montarlo después) – pueden volverse muy inestables y ambiguos cuando el asunto se refiere a un «todo orgánico», a un «organismo» como, por ejemplo, un individuo biológico.

Aquí ya no se puede decir que el todo del organismo «consiste en partes» y que por tanto puede estar «compuesto» de ellas. El todo orgánico desarrolla a partir de sí mismo sus propias partes (una imagen evidente de esto es la evolución de una célula en un nuevo individuo). Las «partes» del organismo no existen y no pueden existir fuera de este organismo. Fuera de él, separadas de él, aquellas se transforman en algo completamente diferente: una mano separada del cuerpo sigue siendo una «mano» sólo por el nombre. En efecto, ella es más bien el cadáver de una mano, y no una mano como tal… Su propia esencia precisamente como parte del cuerpo se ha quedado en ese mismo cuerpo del que ha sido separada; así, ha resultado que su «determinación principal» se encontraba y se encuentra fuera de ella.

Por consiguiente, también su definición específica – que expresa su esencia – no es más que una definición particular del cuerpo en general. Esta definición de la mano es de tal particularidad que en ella no se expresa la mano a sí misma, sino otra cosa a través de ella.

Hegel ilustra esta dialéctica con el ejemplo del químico que pretende comprender qué es la «carne» descomponiéndola en sus elementos químicos. «Pero estas sustancias abstractas no son ya la esencia de la carne» (*Ciencia de la Lógica,* Leningrado, 1929, p. 333) y ni siquiera partes de la carne, sino partes de cualquier otra «síntesis». De su estudio – incluso del más concienzudo – no se pueden sustraer aquellas características gracias a cuya

existencia hayan ellas formado previa y precisamente «carne».

Por esta razón, también Marx, cuando se trata acerca de un todo orgánico, no habla de sus «partes», sino de momentos abstractos en los que y a través de los que se manifiesta precisamente el «todo» dado, vivo y concreto, la «totalidad», como gustaba de expresar Marx.

Por supuesto, sería absurdo hablar del «valor de cambio» como se habla de una «parte» de una familia, de una comuna urbana o de cualquier otro todo social, aunque dicho valor sea en efecto una relación unilateral de un todo dado. Por otro lado, el mismo valor de cambio en la sociedad burguesa no resulta ser en absoluto la relación «parcial», sino universal entre las personas. Aquí «la forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general» (OC, t. 23, p. 91, nota 32) del modo de producción. Así que en un contexto lo «abstracto» puede intervenir como sinónimo de «parcial» y en otro como sinónimo de lo «general». Y tanto en uno como en otro contexto dicho concepto conserva el mismo sentido rigurosamente definido: el de momento dividido objetivamente dentro de un «todo», el de forma internamente dependiente pero externamente aislada, el de elemento indispensable de una estructura dada.

Semejante comprensión (y su lenguaje correspondiente) supone un empleo totalmente intencionado de las ventajas del «lenguaje» hegeliano como lenguaje de la dialéctica. Como tal, dicho lenguaje no le es propio en absoluto solamente a Marx.

Lo mismo sucede con Engels. Su posición acerca de que «la ley general de los cambios de forma del movimiento es mucho más concreta que cualquier ejemplo «concreto» singular de ella» (OC, t. 20, p. 537) puede resultar extraña únicamente al lector acostumbrado a pensar que lo «abstracto» es sinónimo de lo «general» y de

lo «idéntico» y que lo «concreto» es meramente el nombre que se le da a la cosa, fenómeno, acontecimiento, «ejemplo», etcétera, singular que se asimila sensorialmente. En este caso, el asunto se comprende justamente al revés.

También V. I. Lenin comprende lo «abstracto» de modo totalmente objetivo (es decir, como característica de la realidad objetiva): «La naturaleza es a la vez concreta y abstracta» (OC, t. 29, p. 490). Esto no significa en absoluto que la naturaleza sea a la vez «sensorialmente perceptible» y «pensable». Significa que en la naturaleza son igualmente reales tanto la interacción universal (la «unidad») de todas las formas de movimiento como el «aislamiento» relativo, la «separación» de todos sus eslabones entre sí - en virtud de la cual ellos no se fusionan en un «uno y lo mismo» indiferenciado -, así como también la continuidad de todos sus diversos tránsitos y transformaciones y la «discreción» o delimitación mutua de sus formaciones singulares.

Lo «general», sin duda, no es automáticamente «concreto», así como cada singular no es «abstracto». Lo general se vuelve «abstracto» en caso de que se tome (igual sucede con lo «singular») en su aislamiento, en su separación, fuera de la ligazón con su contrario: la particularidad, la singularidad. Siendo comprendido como una ligazón universal y una interacción entre cosas, acontecimientos y fenómenos

– particulares y singulares – totalmente definidos, éste «general» ya no se enfrenta a ellos y se concibe precisamente como su «general», es decir, de manera totalmente concreta.

Justamente con dicha comprensión de estas categorías se relacionan las conocidas posiciones de la dialéctica materialista sobre la diferencia entre la universalidad «general-abstracta» y la universalidad concreta del auténtico concepto científico y sobre que «no hay verdad abstracta», que «la verdad es siempre concreta». «Los conceptos lógicos son subjetivos mientras permanecen

«abstractos», en su forma abstracta, pero al mismo tiempo expresan también las cosas en sí. La naturaleza es a la vez concreta y abstracta, a la vez fenómeno y esencia, a la vez momento y relación. Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, en su separación, pero objetivos en su conjunto, en el proceso, en el total, en la tendencia, en la fuente» (ibíd.).

También en Lenin lo «abstracto» se comprende como «separación», como aislamiento de la forma subjetiva tanto de otras formas como de todo el proceso que conecta el movimiento de los conceptos con el movimiento de las cosas, es decir, del proceso de reflejo de estas en su comprensión dialéctico-materialista. Separado del proceso del movimiento real del conocimiento y opuesto a él, el «concepto» se torna «abstracto», esto es, «subjetivo». Si se toma y se comprende como un eslabón de dicho proceso no le amenazará este destino.

En general, la expresión «universalidad concreta» puede tener sentido si a ella se le enfrenta no solo la «universalidad abstracta», sino también la «singularidad abstracta» (recordemos la expresión de Marx del «individuo abstracto», que significa: un individuo unilateral y deformemente desarrollado – a diferencia del individuo concreto, es decir, del individuo multilateral y «totalmente» desarrollado -, una persona en la que se da una única capacidad hipertrofiada a costa de todas las demás; esta es la típica imagen del individuo de la sociedad burguesa y del mundo de la propiedad privada).

En las expresiones «universalidad concreta» y «singularidad abstracta» puede, sin duda, concebirse nada más que «un modo hegeliano de expresión» y su manía de «identificar contrarios». Pero sin este modo de expresión no es posible reflejar en el lenguaje de las categorías lógicas la auténtica dialéctica de la realidad y del conocimiento de esta, donde las contradicciones se «identifican» a cada paso.

El problema del valor, en particular, resultó irresoluble para todos los economistas antes de Marx precisamente porque en la expresión de dicho problema el pensamiento se chocaba con una cuestión eminentemente dialéctica. El «valor» expresado por el lenguaje «corriente» inmediatamente resulta ser un completo «misticismo»: aquí lo «abstracto» no es un «aspecto o propiedad de lo concreto», sino justo al contrario: lo sensorialmente concreto es únicamente una máscara, una envoltura temporal con la que se reviste lo Abstracto para completar el proceso de su «autovalorización»…

«Esta inversión (Verkehrung) por la cual lo concreto-sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto y no a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto también lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que el derecho (Das Recht), ese ente abstracto (Abstraktum), se efectiviza en el derecho romano y en el derecho germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística…» (*El capital,* Hamburgo, 1867, p. 771).

En verdad, todo el misterio de la forma de valor del producto del trabajo reside en que «el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano» (OC, t. 23, p. 68).

En efecto, tal y como solo logró demostrar Marx – precisamente en virtud de que él empleó la comprensión dialéctica de estas categorías -, en dicha expresión se refleja de manera totalmente fiel un hecho real. Este hecho es el dominio, esto es, el rol decisivo del «todo» sobre sus «partes» o «componentes» propios y aparentemente independientes entre sí, la importancia determinante de las fuerzas social-colectivas - «agregadas» - en relación a cada trabajo particular y su producto. Bajo esta forma se revela

la circunstancia de que «el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social» (ibíd.).

El «trabajo privado» - la sastrería, la tejeduría, la composición de tratados de lógica, etc. – que a los ojos de la mirada estrecha resulta totalmente «concreto» cae finalmente bajo la influencia decisiva de las fuerzas de las interdependencias sociales.

Y «estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros» (OE, Moscú, 1933, tomo 4, p. 103).

Los individuos, apresados por los poderosos torbellinos de estas dependencias «materiales», es decir, por las fuerzas de la «concreción» auténtica y real que ellos ni comprenden ni conciben, prosiguen considerándose ilusoriamente a sí mismos como «individuos concretos», aunque el proceso que les tiene atrapados ya hace tiempo que ha convertido a cada uno de ellos en un individuo extremadamente «abstracto», en ejecutor de operaciones parciales y unilaterales, en sastre, en tejedor, en panadero o en tornero. Todos los restantes tipos de individuo, excepto los puramente profesionales, desde el punto de vista del proceso en su totalidad se vuelven completamente insignificantes e inesenciales, cayendo en una misma estampa en la que pueden ser diferenciados por una nariz o el color de unos ojos.

Y si a semejante individuo – aparentemente concreto, pero en realidad conducido («reducido») a su único rol

dentro del todo – le parece que sobre su destino ha adquirido un completo poder alguna Abstracción sin rostro que le maneja como a una marioneta, entonces, en efecto, es su propia unilateralidad la que le enlaza a otros individuos igual de reducidos que él. Así como un perno no tiene ningún sentido sin una tuerca, un destornillador o una llave inglesa, así tampoco lo tiene el tornero sin un fundidor, un panadero o un ingeniero, y esta dependencia multilateral-concreta aparece en su conciencia como el poder de lo Abstracto sobre cada uno de ellos.

En realidad, esto no es más que la fuerza de la auténtica concreción del organismo social (de la «totalidad», del «todo internamente dividido») y la debilidad de la auténtica «abstracción» que es el individuo (esto es, de la extrema unilateralidad, del carácter de la actividad particular y parcial y de su producto).

Precisamente aquí se revela toda la perfidia retórica de las representaciones corrientes – no dialécticas – sobre lo «abstracto» y lo «concreto».

El individuo realmente abstracto (estrechamente parcial, unilateralmente desarrollado) sigue concibiéndose como una «personalidad concreta» tomando como fundamento que él es único, perceptible, que es un individuo evidente y contemplable, que es un «Yo» irrepetible. Y si admitimos esta ilusión suya, entonces habrá que admitir también que él es también un esclavo de lo Abstracto, que él es dominado por lo Abstracto.

En realidad, su «trabajo concreto» adquiere sentido y reconocimiento social solo en y por la medida en que dicho trabajo representa una porción conocida de «trabajo abstracto» y es la forma de expresión y «manifestación» de su contrario, de lo Abstracto.

Y lo «abstracto» en el léxico del individuo que desconoce la filosofía dialéctica es sinónimo de concepto, de lo «pensado». De aquí se desprende muy fácilmente la concepción de que en el mundo (o, por lo menos, en el

mundo social) rige el Concepto, la Idea, el Pensamiento. Por este motivo el empirista, que resopla desdeñosamente ante el «hegelianismo» y los «invertidos» conceptos hegelianos, se vuelve esclavo de las desviaciones hegelianas tan pronto como él reconoce claramente en dichas categorías la situación fáctica dentro de la cual vive, tomándola por una organización del mundo autoevidente y «natural».

Pero en realidad dentro de este mundo ha tenido lugar una auténtica «inversión» gracias a la cual cada individuo «concreto» y su trabajo juegan solo el rol de «momento abstracto», es decir, poseen sentido sólo como «manifestaciones» parciales de lo Abstracto (del «trabajo abstracto» y de formas semejantes de expresión de interdependencias sociales).

Y para librarse de estas ilusiones, aunque sólo sea «teóricamente», en la conciencia, hay que librarse en la teoría del poder de las representaciones usuales de lo abstracto y lo concreto y tomar la comprensión y definición dialécticas de estas categorías que parten desde Hegel hasta Marx.

Por paradójico que suene, sólo con la ayuda de los conceptos hegelianos y sus definiciones fue posible librarse de las desviaciones hegelianas y superarlas críticamente. Y, por el contrario, el desdén a los méritos de la lógica hegeliana desde el punto de vista de las actuales representaciones («autoevidentes») condujo y conduce inevitablemente en la práctica al mismo hegelianismo trivial, a las imágenes místicas sobre el dominio del Concepto, de la Idea y de lo Abstracto sobre lo Concreto, sobre la diversidad sensiblemente perceptible de los hechos, fenómenos y acontecimientos empíricamente dados.

Desde la posición de la comprensión dialéctica de las categorías de la lógica (lo «concreto» como «unidad en la diversidad» y lo «abstracto» como momento exteriormente

aislado, pero interiormente inseparable de aquella unidad) la situación arriba descrita se concibe muy distintamente. Desde esta posición, el conocimiento de las diversas particularidades, por muy evidentes y precisas que estas sean, sin la comprensión del «todo» resulta tan «abstracto» como al contrario, el conocimiento del «todo» sin sus «partes» separadas en el conocimiento.

Representarse la «unidad» sin la comprensión de la diversidad que la constituye significa poseer el mismo conocimiento abstracto que en el caso de conocer una masa de diversos hechos sin comprender su ligazón interna, su unidad interior.

Ni aquí ni allá hay un conocimiento concreto o, lo que es lo mismo, un conocimiento de lo Concreto.

Naturalmente, el conocimiento científico concreto (el auténtico conocimiento de lo concreto) puede aparecer sólo como resultado, como meta, como producto de una labor especial, y el abstracto como su comienzo y material. Por ello precisamente el «ascenso» de lo abstracto a lo concreto era definido por Marx como el «único medio posible» y «correcto en el sentido científico», con ayuda del cual la cabeza teóricamente pensante puede asimilar lo concreto y reproducirlo (reflejarlo) intelectualmente como tal en el sentido exacto y riguroso que este concepto posee en la lógica dialéctica.

Esta idea cuidadosamente formulada por Marx ha sido numerosas veces sometida a falsas interpretaciones en el sentido de que el «ascenso de lo abstracto a lo concreto», aunque se reconoce como un apreciado método de desarrollo del pensamiento, se postula meramente como un modo de formalización definitiva de conocimientos obtenidos previamente por alguna otra vía.

El proceso de conocimiento científico en semejante interpretación es descrito así: al comienzo, por vía de la «inducción» se confecciona un cúmulo de «definiciones abstractas», y después ya llega la etapa de la «deducción», el

procedimiento de ordenación formal y sistematización de estos conceptos preparados y previa e independientemente elaborados, su exposición en orden jerárquico, comenzando por los más y terminando con los menos generales…

El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto se ve así felizmente privado de su importancia como método de estudio y se toma sólo como un tipo de «modo de exposición» o de demostración puramente formal, de «deducción» de conceptos a partir de conceptos, en fin, se interpreta como un procedimiento secundario y, a la postre, no necesario.

Este es el típico ejemplo de adaptación de las fórmulas dialécticas marxistas a la representación de sistemas ya sometidos a la crítica por Hegel: al comienzo la «inducción», y después la «deducción».

Para Marx, el de ascenso de lo abstracto a lo concreto es ante todo el único método científicamente correcto de elaboración de la contemplación y la representación en el concepto, el método de auténtico movimiento del pensamiento, la forma de desarrollo específica para la teoría que reproduce en el movimiento de los conceptos la forma de desarrollo de la realidad.

En ningún caso se le puede caricaturizar como modo de exposición literaria o de demostración de resultados obtenidos por un camino precisamente opuesto, a saber: el ascenso desde la variedad de hechos sensiblemente contemplables a su «expresión abstracta»; «de lo concreto a lo abstracto». Comprender así a Marx es comprenderlo del revés.

Nunca ha sido una tarea especial ni un fin de la ciencia la «reducción» o el hallazgo de lo general-abstracto, lo semejante o lo común. Esto no tiene ninguna dificultad: qué hay más sencillo que encontrar un «rasgo» común tanto a un mamífero como a un cepillo…De la ciencia es característico precisamente el esfuerzo contrario: la

reconstitución ideal, la reproducción intelectual de ese mismo «todo» concreto que el acto de abstracción destruye. La ciencia desde el mismo comienzo está orientada a esta reconstitución, a la «restauración» en el concepto del todo concreto hecho pedazos por la fuerza de la abstracción en sus miembros aislados, está orientada a la revivificación de estos membra disjecta, a la síntesis de las partes separadas en el interior de un todo vivo.

Las categorías de la lógica son justamente estas formas universales de síntesis de representaciones abstractas-generales en la unidad del concepto.

La lógica dialéctica (tanto la de Hegel como la de Marx, independientemente de ulteriores diferencias relacionadas en concreto con la oposición entre el idealismo y el materialismo) en general parte de que la «universalidad abstracta» (la igualdad o identidad abstracta) todavía no es en ningún caso una forma de concepto y no supone para este nada específico (OC, tomo 1, p.268).

La universalidad abstracta no es más que la forma general de representación, es decir, la forma de un estadio precientífico del desarrollo de la conciencia y el conocimiento. El tránsito de la representación al concepto está precisamente relacionado con la superación de esta forma de «identidad abstracta» en la identidad concreta, en la unidad del concepto y de los contrarios.

Por esta razón el ascenso de lo abstracto a lo concreto no es sólo el movimiento en la esfera del «concepto puro», sino precisamente el proceso «de elaboración de la representación en el concepto» (K. Marx).

En calidad de criterio lógico fundamental de aproximación teórica (científica) a los fenómenos de la realidad, Marx asume – siguiendo aquí a Hegel – el principio lógico de la identidad concreta (la identidad de los contrarios), y aquí reside el tránsito desde la simple «descripción» acrítica de los hechos evidentes para todos hasta su comprensión teórica.

Marx no «reveló» la «dualidad» de la mercancía, bien conocida por todos; ya antes de Marx, de Ricardo y de Smith se sabía perfectamente que la «mercancía», por un lado, representa «valor de uso» y puede concebirse como algo «valioso» desde el punto de vista de su utilización y que, por otro lado, representa «valor de cambio» o valor desde el punto de vista de los intereses del intercambio o del cambio por otra cosa «menos valorada por su uso» aunque «igualmente valiosa» desde el punto de vista del dinero o del «precio».

Así que el juicio según el cual la «mercancía» es «por un lado valor de uso y por otro valor de cambio» no posee por sí mismo nada en común con la premisa teórica de un economista en relación a la naturaleza del «valor» en general… La comprensión teórica en sí del «valor» yace en el hecho de que el «valor de uso» de la cosa que funciona como mercancía en el mercado no es otra cosa que el medio o la forma de manifestación de su propio contrario, de su «valor de cambio» o, mejor dicho, simplemente de «valor».

Esto sí es el tránsito de lo «abstracto» (de dos representaciones igualmente abstractas) a lo «concreto» (a la unidad del concepto, al concepto de «valor»).

Para un espíritu poco versado en lógica este tránsito debe necesariamente resultarle un simple juego escolástico con el concepto. Sin embargo, este es el único paso posible (y por ello el único correcto en sentido científico) en el camino desde la «representación» hasta el «concepto», desde lo «abstracto» hasta lo «concreto».

El ascenso de la plenitud concreta de hechos empíricos sensorialmente perceptibles a su expresión abstracta tiene lugar en cualquier teoría, en cualquier simple y sencilla descripción, en cualquier expresión de hechos a través de la forma del lenguaje. Pero si se diferencia la «descripción» del conocimiento «teórico», vale decir, si se diferencia la reproducción acrítica de hechos en el discurso de su

análisis crítico en el concepto, entonces bajo ninguna circunstancia puede hacerse pasar un momento general-abstracto por la forma específicamente inherente al conocimiento científico, ni en el proceso de descripción ni en el proceso de análisis científico-crítico.

La ciencia en su movimiento también produce «abstracciones», es decir, cada uno de sus verdaderos avances es al mismo tiempo un acto de formación de «abstracciones», un acto de «reducción» de hechos sensorialmente (empíricamente) dados a su expresión abstracta. La propia forma de «elaboración» de lo concreto a lo abstracto es como mucho premisa y condición para el desarrollo de la ciencia, pero nada más que eso. Si se la toma como fundamento y método de desarrollo de la ciencia entonces ella se transforma inmediatamente en un método de pensamiento incorrecto en sentido científico. En este caso, dicha forma no es más que un medio de descripción acrítica de hechos asumido como método de estudio teórico de los mismos.

Desde luego, la ciencia no se sitúa desde su aparición en el camino científicamente correcto, sino que lo alcanza poco a poco y no sin grandes esfuerzos. Durante mucho tiempo, como muestra Marx en *Teorías sobre la plusvalía*, el análisis propiamente científico se confundió con la simple descripción acrítica de fenómenos tal y como estos están dados a la contemplación inmediata. Como justificación histórica (en ningún caso teórica) de esta confusión sirve la circunstancia de que Adam Smith, por ejemplo, se vio obligado a comenzar su trabajo teórico bajo la ausencia de tales «descripciones», y por ello fue no sólo «el primero en describir» ciertos fenómenos, sino incluso el primero en «encontrar la nomenclatura y los conceptos intelectivos adecuados a estas manifestaciones, tratando así de reproducirlas en parte, por vez primera, en el lenguaje y en el proceso discursivo» (OC, tomo 26, vol.. II, p. 478).

Este trabajo – la elaboración de las determinaciones abstractas («intelectivas»), de la «nomenclatura», de la terminología, de todo lo relacionado con la expresión de hechos en el lenguaje – fue considerado por Marx como el momento «vulgar» de la estructura de los sistemas clásicos. Esta tarea se reduce a la simple «explicación», a la aclaración y clasificación de las determinaciones abstractas que emplea, sin fijarse demasiado, todo individuo «práctico».

Pero si en los clásicos – Smith y Ricardo – esto es solo un «momento vulgar» o una tendencia que aparece junto al contenido propiamente científico de sus concepciones, en los economistas burgueses contemporáneos esta tendencia se convierte en el único contenido de sus obras. Aquí no existe ciencia como tal, y Marx define a este estadio de desarrollo de la economía política burguesa como proceso de exposición teórica, como descomposición en sus «partes fundamentales», en abstracciones. Aquí prevalece el método de pensamiento incorrecto en sentido científico, el método de la simple «reducción» de hechos «concretos» contemplables a su expresión abstracta en el lenguaje y en el pensamiento.

Y este método de pensamiento incorrecto sirve claramente a una tendencia apologética del propio «pensamiento»: a la tarea de la descripción de fenómenos completamente acrítica.

Al último estadio de este proceso - «la tumba… de la ciencia» - Marx lo denomina como «forma profesoral» de exposición de la teoría, cuyo única meta es precisamente la ordenación formal de las representaciones abstractas que también posee sin necesidad de ninguna teoría cualquier empresario, agente de bolsa o «manager».

De hecho, el momento teórico de Smith y Ricardo les parece a aquellos profesores «un filosofar escolástico y separado de la vida», «una especulación con los conceptos» y demás.

A esta tendencia corresponde la representación «lógica» según la cual el objetivo de la ciencia es la reducción de lo concreto a lo abstracto, la forma acrítica de descripción de fenómenos tal y como estos aparecen ante los ojos de cualquiera.

Al contrario, al análisis críticamente teórico, a los fenómenos y a sus conceptos corresponde únicamente la forma de desarrollo del pensamiento que Marx define como el «ascenso sistemático de lo abstracto a lo concreto». Marx descubre este método de pensamiento como tendencia tanto en Smith como en Ricardo, demostrando que, por este camino, el pensamiento de los clásicos llega naturalmente allí donde ellos de manera más o menos consciente perseguían otra tarea: ellos se esfuerzan en recorrer «la ligazón interna de las categorías económicas» o, lo que es lo mismo, «la estructura oculta del sistema económico burgués» (OC, t. 26, vol. 2, p.177), intentan penetrar «en la fisiología interna de la sociedad burguesa» (ibíd., p.178). El tránsito de lo abstracto a lo concreto es también el tránsito de la comprensión de las «partes» aisladas, de los fenómenos separados y de las definiciones intelectivo-nominales que los expresan a la comprensión de estas «partes» (de estas categorías aisladas) y de su ligazón general, de su acoplamiento conjunto dentro de una «totalidad». Y, en este sentido, el camino «de lo particular a lo general» es el camino de lo general-abstracto a lo universal-concreto, de la representación al concepto.

Sólo aquí comienza la ciencia como tal y no allá donde a los fenómenos se les da una «expresión abstracta»; esto ya se da durante mucho tiempo antes de la ciencia, únicamente allí donde tiene lugar un proceso de superación de la «abstracción» de las representaciones precientíficas, únicamente allí donde los fenómenos aislados (y, por tanto, las «categorías abstractas» que los expresan) se colocan en una conexión necesaria y se

comprenden dentro de un «todo», de una «totalidad», de una «unidad». En otras palabras, todo esto se da allí donde aquellas representaciones se comprenden no simplemente como «fenómenos diversos» expresados por «conceptos diversos», y sólo allí donde todas las categorías singulares se conciben como diferencias necesarias dentro de un todo y el mismo, o, empleando el lenguaje de Spinoza, como modos de una y la misma substancia.

Este es el rasgo fundamental, aunque solo sea a nivel formal, de la perspectiva científico-teórica sobre un objeto a diferencia de la «descripción» acrítica, que sólo enumera, clasifica y sistematiza en catálogos los «fenómenos diversos» y los «conceptos diversos» en la misma relación en la que se le ha presentado a la contemplación estrecha de miras.

Cuando un economista vulgar pronuncia el juicio: «el trabajo genera salario, la tierra renta, y el capital beneficio» entonces está diciendo una «verdad» que describe con total precisión hechos que están dados en la superficie fenoménica y dando a estos hechos una «expresión abstracta». Y nada más. Por ello aquí no puede encontrarse ni el más mínimo grano de comprensión teórica. Aquí salta a la vista la misma ligazón «sólida» que entre una oveja churra y otra merina [N.d.T.: En el original: entre un saúco en el huerto y un tío en Kiev (между бузиной в огороде и дядькой в Киеве). Esta expresión se emplea para hacer referencia a cosas que no guardan relación. Se ha decidido sustituir esta por la conocida frase que puede encontrarse en el texto para facilitar la comprensión al lector en castellano] o, como dice Marx, entre los aranceles, la remolacha y la música.

No es necesaria una gran cultura «lógica» para ver y expresar abstractamente semejante tipo de ligazón entre «distintas» categorías. Esto es igual de sencillo que decir que «la nieve es blanca» o que «Nueva York es una gran ciudad». Para esto solo hace falta saber expresar las

impresiones sensoriales propias en términos tomados del idioma materno. Aquí no hace falta ninguna lógica.

Muy otro es el asunto cuando se pretende comprender categorías «diversas» como estructuras particulares con uno y el mismo origen general-abstracto, como modos de una y la misma sustancia, como diferencias parciales dentro de uno y el mismo objeto. Pero aquí comienza inmediatamente la dialéctica. Ricardo, el primero en hollar este camino, precisamente por ello se topó con contradicciones, con relaciones paradójicas entre categorías económicas, por lo que empezó a conectarlas sistemática y conscientemente como diferencias parciales dentro de una y la misma «unidad». Comenzó a construir un sistema de categorías que partía de un punto rigurosamente fijado: la determinación del valor por el trabajo. Él empezó a estudiar cada categoría particular (beneficio, salario, renta, etc.) como diferentes modificaciones del «valor», como «formas concretas» de un mismo origen «abstracto», como una suerte de ápeiron económico: el trabajo.

Aquí tiene comienzo la ciencia en clara y evidente oposición a la simple «descripción», precisamente en aquellos tiempos en los que todavía Adam Smith confundía y entrelazaba ambos modos de relacionarse con el asunto, apareciendo uno en el lugar del otro, contradiciéndose ambos continuamente. En este aspecto, Smith – siguiendo la filosofía de su maestro John Locke – ni siquiera sospechaba de la auténtica «dialéctica» de los conceptos con los que operaba. En Ricardo, dicha dialéctica fue llevada hasta su expresión certera y su reconocimiento claro precisamente gracias a que él empezó a construir un sistema:

«El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués – de la comprensión de su trabazón orgánica interna y de su proceso de vida – es la determinación del valor por el tiempo de trabajo. De esto

parte Ricardo, obligando ahora a la ciencia a dejar a un lado su pacotilla anterior y a rendir cuentas acerca de [cómo y] hasta qué punto las restantes categorías desarrolladas, expuestas por ella – las relaciones de producción e intercambio – corresponden a este fundamento, a este punto de partida o se hallan en contradicción con él […]» (ibíd.). Aquí reside el mérito de Ricardo como teórico.

Sin embargo, la lógica que de forma consciente utiliza Ricardo no le otorga la posibilidad de resolver correctamente la tarea planteada. Ricardo no desarrolla categorías más «concretas» a partir de las definiciones generales-abstractas del sistema, sino que directamente aplica esta categoría general-abstracta a relaciones más concretas, lanzando a estas a una confrontación directa e inmediata con el fin de comprobar en qué medida ellas se «corresponden» o «contradicen» a aquella. Como resultado, la dialéctica objetiva de lo «abstracto» y lo «concreto» - de lo universal y lo particular, del todo y las partes, de la sustancia y los modos – se expresa en Ricardo en forma de antinomias inesperadas hasta para él, en forma de paradojas, de contradicciones lógicas. Resulta que las categorías más concretas, como por ejemplo el beneficio y el salario, no sólo se contradicen entre ellas, sino también con su propia definición «universal».

Aquí se localizaba un problema totalmente irresoluble para el pensamiento que deposita toda su fe en la lógica antediluviana y en sus representaciones metafísicas de lo abstracto y lo concreto o de la correlación entre lo universal y lo particular, siendo sin embargo aquel problema únicamente resoluble para la lógica dialéctica y su comprensión característica de dichas categorías y de su dialéctica inmanente. Dicho problema fue resuelto sólo en *El Capital* precisamente mediante «el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto», el único método científicamente correcto que permite desarrollar los conceptos.

En este punto se ve claramente que la vieja lógica y sus definiciones orientan al teórico hacia caminos totalmente erróneos. Tras toparse con una clara contradicción – lógica – entre la definición «abstracta» del sistema investigado (el «valor») y las formas concretas de este mismo «valor» («beneficio», «salario», etc.), los sucesores de Ricardo emplearon todas su fuerzas en resolver esta contradicción. En efecto, dentro de la teoría no deberían existir contradicciones - «lógicas» - sin resolver o la teoría quedaría desmontada. ¿Cómo resolver entonces la contradicción indicada entre lo «abstracto» y lo «concreto»?

La filosofía empirista y su lógica (y es menester apuntar que toda la economía política inglesa estaba inspirada por esta filosofía) proporcionó aquí un apunte categórico: si la definición «abstracta» de la cosa contradice tanto a su forma «concreta» y dada a la experiencia como a su «correcta» expresión en el lenguaje, entonces debe naturalmente adaptarse lo «abstracto» a lo «concreto». En este caso, debe «corregirse» cuanto antes la definición abstracta de tal forma que ella se enlace a las formas concretas sin ninguna contradicción, sin ningún residuo.

Esta lógica es muy vivaz: si lo «abstracto» no se corresponde con lo «concreto», entonces hay que hacer corresponder lo primero con lo último. Siguiendo este prejuicio del empirismo, la escuela de Ricardo llega a su bancarrota, a la pérdida de la comprensión del valor por el trabajo y del propio concepto de «trabajo».

Así, McCulloch (t. 26, vol. III, pp. 171-191), convencido de que el «beneficio» (lo «concreto») contradice al concepto abstracto de «valor» (como porción de trabajo socialmente necesario cosificado en el producto), se apresta a «corregir» la comprensión del valor como «no correspondiente» y «contradictoria» al hecho evidente. McCulloch amplía tanto el concepto «trabajo» con el fin de que los hechos concretos que lo contradicen se coloquen bajo él sin ninguna contradicción que acaba

definiendo el «trabajo» como cualquier proceso en general que tenga como resultado un «efecto útil». De esta manera, el concepto se ajusta – sin ninguna contradicción, ¡faltaría más! – tanto al trabajo del asno enganchado al carruaje como al salto de agua que mueve una turbina, así como, por supuesto, al trabajo vivo de un obrero. La contradicción entre lo «abstracto» y lo «concreto» desaparece; pero lo hace a cambio de eliminar todo rastro de aproximación teórica al asunto…

Aquí revela el lema del empirismo toda su vileza. Lo «abstracto» se corrige en correspondencia con lo «concreto», con lo «evidente», con la «situación fáctica de las cosas», no deseando repetir los pecados del pensamiento especulativo-escolástico, que siempre se esfuerza en desfigurar lo «concreto» en favor de lo «abstracto» y del «concepto» fijado a priori.

Se pierden los conceptos y son sacrificados en nombre de los «hechos», los conceptos son adaptados a la «evidencia». Pero con todo esto se olvida que los «hechos» no son para nada el criterio absoluto al cual debe someterse la «teoría», es decir, las definiciones universales de la cosa estudiada, definiciones que expresan su «naturaleza inmanente».

Y la situación queda como sigue: las condiciones bajo las cuales y mediante las cuales es realizado el trabajo de un individuo dentro del sistema de relaciones burguesas no se corresponden en absoluto y sin contradicciones a las definiciones universales del «trabajo», y esto encuentra su expresión formal en la contradicción lógica entre el «concepto del trabajo» y el «concepto del beneficio». Y en tanto el «beneficio» se considera como lo «concreto» evidente y libre de toda duda al cual deben adaptarse todos los «conceptos abstractos», en la misma medida el concepto de trabajo se generaliza tanto que el trabajo humano se equipara al de una mula atada a un carro.

Esta «identificación» refleja de manera extremadamente fiel la situación real de las cosas en una sociedad donde gobierna el mecanismo del «valor» y del «beneficio»: el trabajo del ser humano se degrada al nivel de las fuerzas de la naturaleza domesticadas. Aquí, bajo estas «condiciones concretas», semejante «identificación», semejante «abstracción» expresa magníficamente bien un hecho empírico: la forma realmente existente del «trabajo». El trabajo es reducido al mero gasto de energía muscular y nerviosa, se convierte en «trabajo abstracto», en puro empleo de «fuerza de trabajo», y todas sus determinaciones más concretas ya no le pertenecen a él, sino a condiciones externas e independientes de él: a las fuerzas del capital, a la ciencia, a la reglamentación estatal colocada al servicio del capital y demás instituciones semejantes.

Y si se pretendiese adaptar el concepto del trabajo en general a esta «situación concreta» entonces solo se conseguirá una abstracción que como mucho se corresponde con el modo de trabajo real del individuo bajo unas circunstancias en las que el portador del mismo– una persona viva – es identificado con cualquier «cosa» y por ello se le puede medir través de bancos de betún o toneladas de carbón – a través del valor, del dinero -, aunque no dejará de ser una abstracción de la conciencia totalmente acrítica.

Marx también parte de la contradicción sacada a la luz por la escuela de Ricardo, la relación antinómica entre las definiciones del valor y las del beneficio, salario, renta y demás categorías más «concretas». Sin embargo, el método de resolución de esta contradicción en Marx es completamente distinto.

En su análisis económico Marx no adapta lo «abstracto» (los conceptos valor y trabajo) a las definiciones de las «formas concretas» a través de las que dicho «abstracto» aparece en la superficie de los fenómenos – como así sucede en McCulloch y otros economistas vulgares – ni

desfigura lo «concreto» sólo para mantener la exactitud de la definición abstracta, tal y como habría hecho un hegeliano ortodoxo en materia de economía política. Aquí la definición «abstracta» de sistema (valor, forma-mercancía) se comprende como categoría en cuyas determinaciones inmanentes ya se hallan contenidas todas las colisiones que más tarde aparecerán como la contradicción entre «lo abstracto y lo concreto», entre «valor y beneficio». El movimiento «desde lo abstracto a lo concreto» por esta razón guarda muy poco parecido con la vieja «deducción», con la degradación del concepto general-abstracto a los hechos particulares y singulares (al modo de: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre y, por tanto, Sócrates es mortal»).

Aquel movimiento es más bien el método de desarrollo de conceptos que refleja el proceso de autodiferenciación, el cual se realiza objetivamente en el movimiento de la realidad.

El propio «valor», en coherencia con lo anterior, se comprende aquí no como lo «general-abstracto» que es igualmente propio a cada hecho particular y singular en forma de rasgo general tanto de la mercancía como del dinero, del salario, del beneficio, de la renta, del interés, así como de las distintas formas del curso cambiario, del tipo de descuento bancario, etc., sino como una definición rigurosamente teórica - «abstracta», en el buen sentido de esta palabra – de una de las formas particulares de dependencia del individuo de otros, concretamente de la forma de la mercancía. Esa misma forma que en el sistema dado – y no en ningún otro – es la forma más simple y abstracta de interacción entre personas en el acto de producción, es la categoría de partida del sistema histórica y, por tanto, también lógicamente.

En el análisis del valor (de la forma-mercancía del producto del trabajo), es decir, en la elaboración de la definición abstracta del sistema en su totalidad, Marx se

abstrae del modo más riguroso de la presencia de todas las otras formas más desarrolladas de relación entre individuos. En este nivel del análisis, para él no existen ni el beneficio, ni la renta, ni siquiera el dinero.

Aquí, ante la atenta mirada del investigador, se encuentra sólo la mercancía, la concreción económica más simple, y las definiciones teóricas más exhaustivas de esta concreción configuran precisamente las definiciones del concepto «valor», esto es, la definición más abstracta de todo el sistema, de la «totalidad» de las relaciones económicas.

Este principio de elaboración de la definición «universal» se diferencia, como el cielo de la tierra, de la receta que recomendaba la antigua lógica a los teóricos: para producir una definición general- abstracta a partir de una masa de fenómenos particulares (concretos), hay que extraer lo general, lo común a todos ellos.

Aquí es distinto: para producir una definición auténticamente universal (el concepto de valor) hay que separar una relación particular, una única relación concreta, en su análisis en profundidad hay que extraer las características universales de todo el sistema que crecen en ella.

No hay que tomar cualquier relación particular, sino precisamente aquella que, siendo por sí misma «la concreción más simple» al mismo tiempo sirve como forma «más simple y abstracta» de todos los demás elementos del sistema dado. Las definiciones particulares (específicas) de la forma-mercancía de un producto, sacadas a la luz y expresadas «en forma pura» («abstractamente»), son al mismo tiempo las definiciones universales del sistema al completo, son las definiciones abstractas de lo «concreto», de la «totalidad».

Consecuentemente, el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es también el método de elaboración de los datos de la contemplación y la

representación en el concepto, el modo de movimiento del pensamiento de hecho a hecho: de un fenómeno fácticamente dado (en su expresión rigurosamente abstracta) a otro fenómeno igualmente dado (y a su correspondiente concepto). Esto no es en absoluto un método de movimiento del pensamiento «de concepto a concepto», ni mucho menos «del concepto a lo empírico sensorialmente perceptible», aunque ambos aspectos están presentes, pero precisamente como aspectos, como momentos, y en este sentido no es difícil hallarlos. Así, todo el movimiento de las categorías en *El Capital* es, sin duda, un movimiento desde el concepto de valor (la mercancía) al concepto del capital y demás, o más exactamente, desde la comprensión de las leyes rigurosamente formuladas de la esfera dineraria-mercantil a la misma comprensión de las leyes inmanentes que regulan el intercambio de capital por trabajo y viceversa, es decir, al concepto del plusvalor y, más adelante, al concepto de las «formas» en las que este plusvalor aparece, se reproduce y se convierte: beneficio, renta, interés.

Al mismo tiempo, este es también un movimiento «del concepto al hecho» en el sentido de que el concepto previamente elaborado (extraído por el acto de abstracción de los hechos) se vuelve la herramienta activa de comprensión de otros datos y configura la orientación del movimiento del pensamiento. Así, el concepto «valor», habiendo sido rigurosamente elaborado, se transforma en el criterio teórico para el posterior movimiento del conocimiento, permitiendo extraer activamente en formas más concretas («dinero», «capital», etc.) y en calidad de esenciales justamente las características que se corresponden con el autodesarrollo del sistema concreto dado, de «la unidad en la diversidad» dada, pero que no se «acoplan» a este sistema desde un lado ni son productos de la interacción del sistema en cuestión con cualquier otro sistema de fenómenos. De este modo, el dinero se

entiende, digamos, no como una cantidad de oro o como pedazos de papel impresos, sino como «medida de valor», como «medio de cambio» de los valores mercantiles, etc., y el capital a su vez se entiende como «valor que se autorreproduce», como «plusvalía» acumulada, y no como máquinas ni como «trabajo acumulado en general», no como «fábricas» ni «bancos» y demás elementos en su aspecto inmediatamente corporal y puramente cósico.

El concepto de partida permite también ver y extraer en estos «elementos» aquellas y sólo aquellas características que pertenecen al cuerpo del sistema de fenómenos dado y «autorreproductivo» y que aparecen como definiciones de dicho sistema en cuestión.

Dicha función es realizada por el concepto de partida precisamente porque expresa fielmente la forma real-universal del desarrollo del objeto investigado, ya que la forma de valor resulta ser algo así como el acceso al reino de la producción capitalista: si no han obtenido la estampa del «valor», ni el individuo ni la cosa pueden acceder a este reino ni pueden comenzar a funcionar en él en calidad de elementos suyos, no puede estudiarse como momentos internos («inmanentes») del movimiento de este modo de producción. Y para el investigador, dicha circunstancia, expresada en el concepto de valor y en sus definiciones, supone un criterio firme y evidente para la distinción entre las formas específicas de la economía que se hallan vinculadas a la «estructura pura del capitalismo» y toda la masa heterogénea de relaciones entrelazadas entre sí y contemplables «empíricamente».

Por ello, las definiciones de las cosas que no suponen definiciones «desarrolladas» del valor (o «definiciones concretizadas del valor») no entran al interior del sistema. Así, por ejemplo, el «capital» es, sin duda, «trabajo acumulado», «máquinas», «fábricas» y demás, y en este sentido también se puede meter en el mismo saco que el garrote del neandertal (que también es «trabajo

acumulado») o que la máquina, como elemento de cualquier sistema técnico; como fenómeno inmediata y empíricamente contemplable, al capital se le puede «identificar» fácilmente en una abstracción tanto con el trabajo, como con las máquinas y con las fábricas. Pero es difícil separar dentro del capital (es difícil extraer mediante el acto de la abstracción) precisamente las definiciones que lo caracterizan específicamente como capital y obtener así el concepto universal-concreto. Y este concepto no puede formarse si previamente no ha sido desarrollado el concepto de valor. Si este último se halla desarrollado, entonces el concepto de capital – así como el de valor autorreproductivo – sí puede obtenerse.

Lo mismo sucede no sólo con el concepto de partida: cada concepto ya desarrollado se convierte a su vez en punto de partida para el ulterior desarrollo del pensamiento. De este modo, «la tasa de ganancia es fácil de comprender una vez que se conocen las leyes del plusvalor. Si se sigue el camino inverso, no se comprenderá ni l'un, ni l'autre [ni lo uno ni lo otro]» (OC, t. 23, p. 227, nota 28).

Describir, esto es, simplemente expresar en «términos abstractos» lo uno y lo otro puede hacerse mediante el camino inverso o mediante cualquier camino, sin duda, pero no se puede comprender, esto es, no se puede reflejar en un concepto. Comprender significa desarrollar el concepto del plusvalor a partir del concepto del valor y el concepto de ganancia desde el concepto del plusvalor. Pues el orden de la comprensión – la coherencia del «ascenso de lo abstracto a lo concreto» - no es casual ni arbitrario. No viene dictado por las particularidades de la estructura del cerebro que piensa teóricamente, no viene dictado, faltaría más, por la circunstancia de que a uno le es «más fácil» entender primero lo «sencillo» y después lo «complejo», sino que dicho orden viene condicionado por el orden real en el que se desarrollan las formas reales de

vida del objeto correspondientes a estos conceptos. Lo «lógico» (incluida la coherencia lógica del desarrollo de conceptos) es lo histórico reflejado (reproducido en la cabeza). Por ello precisamente la forma de ascenso de lo abstracto a lo concreto no es en absoluto una herramienta psicológico-subjetiva con cuya ayuda le es «más fácil» al individuo comprender un objeto, sino que es la única forma lógica que permite expresar en el movimiento de los conceptos el proceso objetivo de «autodiferenciación» por medio del cual aparece, se forma y se diversifica dentro de sí cualquier «todo orgánico», sea el capitalismo, el feudalismo o el socialismo, sea un todo orgánico (un organismo vivo) o cualquier otro sistema «íntegro» de fenómenos en interacción. Por este motivo, el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto, empleado tan brillantemente como en *El Capital*, puede considerarse como un método de pensamiento lógico, esto es, universal. Él exige su manejo coherente tanto en la economía política del socialismo como en otros campos teóricos.

La lógica de *El Capital*, al partir de la definición universal-abstracta del objeto y llegar a un sistema desarrollado de definiciones universal- concretas, al restablecer en el pensamiento (en forma de sistema de abstracciones teóricas) el todo vivo y en «autodesarrollo» que compone el objeto de análisis y no simplemente exponerlo en «partes integrantes» aisladas, permanece siendo hasta nuestros días un exponente insuperable del empleo consciente de la dialéctica como lógica y como teoría del conocimiento para el estudio de un objeto.

Por ello V.I. Lenin le otorgó tan grande significación a la lógica de *El Capital* en el enriquecimiento de la Lógica con mayúsculas. Para muchos campos de la ciencia (y, especialmente, para la economía política del socialismo) el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es el futuro. Este jugará todavía el papel de método revolucionario en muchas otras áreas del pensamiento

científico, pues sus posibilidades no se hallan ni de lejos agotadas, no sólo en el marco de la economía política socialista, sino tampoco en todas las otras ramas de las ciencias naturales que actualmente se encuentran ante la tarea de analizar sistemas complejos – que se desarrollan en el tiempo y el espacio – y sistemas orgánicos que se «autodiferencian» dentro de sí y desarrollan «totalidades» por si mismos. Y, en el segundo centenario de vida de este método, es de suponer que al mismo le quedan por celebrar éxitos no menos importantes que los alcanzados en el pasado siglo.

Entonces, ¿quién piensa abstractamente? El individuo ignorante, no el educado (1973).

Original: Так кто же мыслит абстрактно? Необразованный человек, а вовсе не просвещенный.
Fuente: *El conocimiento es poder*, 10 (1973), pág. 41-42.
Traducción del ruso: Álvaro Peraleda.

Esta respuesta puede parecer a día de hoy una escandalosa paradoja, una simple ilustración de aquel «recurso literario consistente en el empleo de una palabra o una expresión en su sentido opuesto con el fin de realizar una burla» que los historiadores literarios denominan ironía. Esa misma ironía que, según las palabras de M. V. Lomonósov, «consiste a veces en una sola palabra, como cuando llamamos a un hombre pequeño Atlante o Gigante, o a un impotente Sansón»…

Ironía hay, y muy mordaz. Pero esta ironía es de una naturaleza especial; no se trata de un gracioso juego de palabras, ni de una simple vuelta de tuerca del «significado habitual» de las palabras que en esencia no cambie nada respecto a su comprensión. No son aquí los términos, sino los fenómenos a los que estos se refieren, los que se transforman en su contrario, los que durante el proceso de su estudio resultan de repente distintos a como aquellos términos solían concebirlos, y este habitual «mal uso» despierta grandes burlas y descubre que precisamente dicho uso «habitual» y completamente irreflexivo de los términos (en este caso, el uso del término «abstracto») es absurdo y no se corresponde con la esencia de la cosa. Y lo que parecía sólo una «irónica paradoja» se descubre, muy

al contrario, como la expresión totalmente justa de dicha esencia.

Esta es la ironía dialéctica que se expresa en el plano verbal, en el reflejo del lenguaje, el proceso completamente objetivo (y, por tanto, independiente de la voluntad y la consciencia) de transformación de un elemento en su propio contrario, el proceso por el que todos los símbolos de repente se tornan en sus contrarios y por el que el pensamiento inesperadamente llega a la conclusión que contradice de forma directa a su punto de partida.

El espíritu de esta original ironía no es el ingenio superficial ni la destreza lingüística en el empleo de epítetos, sino la bien conocida «astucia» del transcurso real de la vida ya hace tiempo interiorizada por la sabiduría popular en forma de dicho: «El camino al infierno está empedrado con buenas intenciones». En efecto, incluso las mejores intenciones, refractadas a través del prisma de las condiciones en las que estas se realizan, se tornan a menudo en desgracia e infortunio. Y también sucede al revés: «[Soy] una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien», dice Mefistófeles, la encarnación de la «fuerza de la negación».

Esta es la misma rigurosa ley que Marx, siguiendo la estela de Hegel, gustaba de denominar «ironía de la historia», «el destino inevitable de todo movimiento histórico, cuyos integrantes poseen una vaga representación de las causas y condiciones de su existencia y por ello ponen ante sí metas puramente ilusorias» (*La política exterior del zarismo ruso,* OC, t.XXII). Esta ley siempre actúa como represalia inesperada por la ignorancia y el desconocimiento. Siempre está acechando a la gente que no se mete en camisas de once varas.

Cuando esto sucede con los pioneros, es una tragedia; el individuo siempre ha tenido que pagar caro por el saber. Pero cuando las víctimas de esta inflexible ironía son personas que ni saben ni desean tenérselas que ver con la

experiencia práctica, entonces su destino adquiere un carácter tragicómico, pues aquí no es ya la ignorancia la que se ve sometida a castigo, sino la simple arrogancia…

Y cuando Hegel a modo de ejemplo de «pensamiento abstracto» introduce de improviso la reyerta de una vendedora, entonces las elevadas categorías filosóficas se aplican no con el fin de burlarse del «pequeño individuo», de la vieja ignorante. La mofa irónica está presente, pero su objetivo es otro. Esta mofa golpea como de rebote, a modo de bumerán, en la frente del mismo lector que veía en todo este solo una burla maliciosa de la «ignorancia». La ignorancia no es un pecado, sino una desdicha, y reírse de ella desde la atalaya de la propia altura intelectual es una tarea poco digna del filósofo. Dicha risa revelaría no la inteligencia, sino la simple altanería de su propia «educación». Esta actitud sí que se merece la burla, y Hegel se permite semejante satisfacción.

El gran dialéctico toma el pelo aquí a la educación ilusoria, a la ignorancia que se concibe como educación y que por tanto se considera con derecho a juzgar y a engalanarse con la filosofía sin siquiera molestarse en su estudio.

La vendedora se bate sin pretender que su verborrea posea ningún significado «filosófico». Ella ni siquiera ha oído nunca hablar de semejantes palabrejas como lo «abstracto». Por eso la filosofía tampoco tiene ninguna pretensión respecto a ella. Otro cantar sucede con el «lector educado» que se ríe viendo una «ironía» en la calificación del pensamiento de la vendedora como «abstracto»; él lo concibe igual que llamar Sansón al impotente… Justamente aquí ha caído nuestro lector en el astuto anzuelo de la ironía hegeliana. Viendo aquí sólo un «recurso literario» se ha descubierto a sí mismo, ha revelado sus carencias justo en el ámbito donde él cree ser un entendido: en el ámbito de la filosofía como ciencia. Y es que aquí todo «individuo educado» cree ser un

entendido. «Se concede que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido a hacerlo y, por mucho que todo el mundo tenga la horma en su propio pie, se ha de haber ejercitado en ello, ha de tener además manos y, juntamente con ellas, el talento natural para dedicarse a tal ocupación. Sólo para filosofar sería superfluo estudiar, aprender y esforzarse» (*Enciclopedia*), ironiza Hegel en alusión a estos eruditos. Semejante sabihondo ha descubierto con esto que conoce la palabra «abstracto», pero que en lo referente a la pérfida dialéctica, sacada a la luz tiempo atrás por la filosofía en el interior de la mentada categoría de fenómenos, no posee acerca de ella ni una vaga representación. Por eso él ve una broma donde Hegel no bromea en absoluto, donde Hegel pone en evidencia el vacío hueco de las representaciones «habituales», más allá de cuyas fronteras nunca pone un pie la pretenciosa educación a medias, la educación imaginaria cuyo bagaje consiste al fin y al cabo en la capacidad de utilizar los términos científicos tal y como acostumbra la «sociedad corriente»…

Semejante «lector instruido» tampoco es una rareza en nuestros días. Habitando en el cómodo mundillo de las representaciones triviales que se adhieren a él como si de su propia piel se tratase, este lector siempre se enfurece cuando la ciencia le muestra que las cosas no son exactamente como él pensaba.

Nuestro lector se considera un defensor del «pensamiento sano», y en la dialéctica filosófica no ve nada más que una tendencia malintencionada de «retorcer» el significado de los términos habituales y «socialmente aceptados». En el pensamiento dialéctico él sólo concibe un «uso ecléctico y anárquico de los términos», una suerte de malabares con palabras opuestas, una sofística de la ambigüedad. Así, piensa este lector, Hegel no utiliza las palabras como «debe», llama «abstracto» a lo que todas las personas de sano entendimiento llaman «concreto» y

viceversa. A esta interpretación de la dialéctica también se hallan consagrados no pocos de los tratados científico-filosóficos publicados en los últimos 150 años. Y en cada ocasión, estos escritos se dan a conocer en nombre de la «lógica contemporánea». Mientras tanto, es obvio que a Hegel no lo preocupan las denominaciones, él no se cuestiona qué y cómo es menester llamar a las cosas. Acerca de la cuestión de los nombres y de las discusiones sobre los términos, el propio Hegel mantiene una actitud profundamente irónica, provocando y tendiendo trampas a los pedantes científicos que, a fin de cuentas, sólo se preocupan de semejantes simplezas.

De paso, en forma de conversación banal, Hegel populariza – en el mejor sentido de este término- temas extremadamente serios que no atañen en absoluto a las «denominaciones». Aquí nos referimos a las ideas fundamentales de sus geniales *Ciencia de la Lógica* y la *Fenomenología del Espíritu*.

«No hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta», pues la verdad no es una «moneda» la cual basta sencillamente con meterse en el bolsillo para, dado el caso, sacarla de ahí y colocarla como una medida estándar sobre las cosas y los fenómenos sueltos, adhiriéndola como una etiqueta a la diversidad del mundo sensiblemente dada, a los «objetos» contemplables.

La verdad no se halla en absoluto en los «resultados» desnudos, sino en el inexorable proceso de comprensión de la esencia de la cosa, proceso mucho más profundo, mucho más fragmentado en elementos y mucho más «concreto». Y la «esencia de la cosa» no consiste nunca y en ninguna parte en la simple «igualdad», en la «identidad» de las cosas y de los fenómenos entre sí. Rastrear esta «esencia de la cosa» significa seguir rigurosamente las transiciones, las transformaciones de unos hechos rigurosamente fijados (también en el plano verbal) en otros y, en último término, en aquellos directamente opuestos a

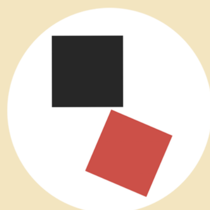
los primeros. La auténtica «universalidad», que enlaza dos o más fenómenos (cosas, acontecimientos, etcétera) conjuntamente en el interior de un «todo», no se oculta en la igualdad de estos, sino en la necesidad de la transformación de cada elemento en su propio contrario. Esta universalidad se halla en el hecho de que estos dos fenómenos de alguna forma se «complementan» el uno al otro «hasta la totalidad», pues cada uno de ellos contiene el «rasgo» que al otro le falta, y el «todo» siempre resulta la unidad de dos lados o momentos mutuamente excluyentes pero a la vez mutuamente presupuestos. De aquí se sigue el principio lógico del pensamiento que Hegel hizo valer contra toda la lógica anterior: «La contradicción es el criterio de verdad, y la falta de contradicción el principio de error». Esto también sonaba y suena a día de hoy bastante paradójico. Pero, ¿qué hacer si la misma vida real se desarrolla mediante «paradojas»?

Y si se presta atención a todo esto, entonces también se empieza a ver el problema de la «abstracción» de forma distinta. Lo «abstracto» como tal (como «general», como «idéntico» fijado en la palabra, en forma de «significado de la palabra socialmente aceptado» o en términos semejantes) no es en sí mismo ni bueno ni malo. Como tal, este concepto puede expresar con la misma facilidad inteligencia y estupidez. En un caso, lo «abstracto» resulta ser un poderoso medio de análisis de la realidad concreta, y en otro caso ser una muralla infranqueable que cerque a esta misma realidad. En un caso puede ser la forma de comprensión de las cosas y, en otro, sólo un medio de destrucción del intelecto, el medio de su subyugación a los patrones verbales. Y esta naturaleza dual y dialécticamente astuta de lo «abstracto» debe ser tenida siempre en cuenta para no caer en un atolladero inesperado…

Aquí reside todo el sentido del folletín hegeliano, de la exposición finamente irónica de algunas muy serias verdades lógico- filosóficas.

El ciudadano soviético Évald Vasílevich Iliénkov (1924-1979) fue uno de los pensadores más importantes de la tradición marxista del siglo XX. Comúnmente etiquetado dentro del término de «marxismo creativo» por la profundidad de sus ideas, simplemente podemos catalogarle como comunista, como heredero de una tradición de estudio y lucha que siempre ha escapado a esquemas abstractos, reduccionistas y mecanicistas gracias a ese incombustible motor que es la, bien utilizada, dialéctica materialista. Aquel «artillero de Smolensk que leía a Hegel en el frente oriental» destacó por su profundización en los problemas filosóficos, por sus estudios sobre la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre lo particular y el Universal, sobre la conciencia y el ideal, sobre contradicciones inmanentes; además de por su trabajo en el instituto Zagorsky, educando a niñas y niños sordociegos junto a Suvórov.

Este Volumen II recoge sus defensas del pensamiento filosófico y dialéctico de Lenin contra sus críticos positivistas y cienticifistas, entre las cuales destacamos La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo, sus estudios sobre el problema de la contradicción en lógica, motor de la filosofía marxista, sus trabajos sobre la filosofía de Hegel, pensador crucial para Marx del que comúnmente se dice que constituye el «álgebra de la revolución», y por último trabajos sobre el problema de lo abstracto y lo concreto, ineludible cuando se hace filosofía.



EDICIONES
DOSCUADRADOS